

Eduardo Viveiros de Castro *Museo Nacional, Río de Janeiro*

La relatividad del espacio y del tiempo ha sido imaginada como si dependiese de la elección del observador. Es perfectamente legítimo incluir al observador si él facilita las explicaciones. Pero lo que necesitamos es el cuerpo del observador, no su mente.

A. N. Whitehead

Así pues, la reciprocidad de perspectivas que considere la característica propia del pensamiento mítico puede reivindicar un dominio de aplicación mucho más vasto.

C. Lévi-Strauss

El tema de este ensayo es el aspecto del pensamiento amerindio en el que se manifiesta su "cualidad perspectiva" (Århem 1993) o "relatividad perspectiva" (Gray 1996): se trata de una concepción, común a muchos pueblos del continente, según la cual el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que lo aprehenden desde puntos de vista distintos. Las premisas y conclusiones de esta idea son irreductibles (como mostró Lima 1995:425-38) a nuestro concepto corriente de relativismo con el que a primera vista parecen relacionarse, pues se disponen, justamente, de modo exactamente ortogonal a la oposición entre relativismo y universalismo. Esta resistencia del perspectivismo amerindio a los términos de nuestros debates epistemológicos pone en entredicho la solidez y posibilidad de extrapolación de las divisiones ontológicas que los sustentan. En particular, como muchos antropólogos ya han concluido (aunque por otros motivos), la distinción clásica entre Naturaleza y Cultura no puede emplearse para explicar aspectos o ámbitos de cosmologías no-occidentales sin someterla antes a una crítica etnológica rigurosa.

En el caso presente, esta crítica exige la disociación y redistribución de las cualidades atribuidas a las dos series paradigmáticas que tradicionalmente se oponen bajo las etiquetas de Naturaleza y Cultura: universal y particular, objetivo y subjetivo, físico y moral, hecho y valor, dado y construido, necesidad y espontaneidad, inmanencia y trascendencia, cuerpo y espíritu, animalidad y humanidad, y otros tantos. Ese barajar las cartas conceptuales me lleva a sugerir el término *multinaturalismo* para señalar uno de los rasgos que diferencian el pensamiento amerindio de las cosmologías "multiculturalistas"

modernas. Mientras que éstas se basan en la implicación mutua entre la unidad de la naturaleza y la multiplicidad de las culturas -la primera garantizada por la universalidad objetiva de los cuerpos y de la sustancia, la segunda por la particularidad subjetiva de los espíritus y del significado²-, la concepción amerindia supondría, por el contrario, una unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos. La cultura o el sujeto serían aquí la forma de lo universal; la naturaleza o el objeto, la forma de lo particular.

Esa inversión, quizá demasiado simétrica para ser algo más que una especulación, tiene que desarrollarse en una interpretación de las nociones cosmológicas amerindias fenomenológicamente rica, capaz de determinar las condiciones de constitución de los contextos que se podrían llamar "naturaleza" y "cultura". Recombinar, por tanto, para a continuación des-sustancializar, pues las categorías de Naturaleza y Cultura, en el pensamiento amerindio, no solo no tienen los mismos contenidos, sino que tampoco poseen el mismo estatuto de sus análogos occidentales; estas categorías no señalan regiones del ser, sino configuraciones relacionales, perspectivas cambiantes, en resumen, puntos de vista.

Como está claro, creo que la distinción naturaleza/cultura debe ser sometida a crítica, pero no para concluir que tal cosa no existe (ya hay demasiadas cosas que no existen). El "valor esencialmente metodológico" que Lévi-Strauss (1962b:327) le atribuyó será, aquí, entendido como un valor esencialmente comparativo. La floreciente industria de la crítica al carácter occidentalizante de todo dualismo ha propugnado el abandono de nuestra herencia intelectual dicotómica; el problema es bien real, pero las contrapropuestas motivadas etnológicamente se han reducido, hasta ahora, a aspiraciones post-binarias más verbales que propiamente conceptuales. Prefiero, entretanto, relativizar nuestras diferencias, comparándolas con las distinciones que efectivamente operan en las cosmologías amerindias.

Perspectivismo

Inicialmente, esta reflexión fue motivada por las abundantes referencias en la etnografía amazónica a una concepción indígena según la cual el modo en que los seres humanos ven a los animales y a otras subjetividades que pueblan el universo (dioses, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, plantas, fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos, objetos e instrumentos) es radicalmente distinto al modo en que esos seres ven a los humanos y se ven a sí mismos.

Típicamente, en condiciones normales, los humanos se ven a sí mismos como humanos y a los animales como animales; en cuanto a los espíritus, el hecho de ver a estos seres, normalmente invisibles, es ya un signo seguro de que las "condiciones" no son normales. Los animales depredadores y los espíritus ven a los humanos como animales de presa, mientras que los ani-

males de presa ven a los humanos como espíritus o como animales depredadores: "El ser humano se ve a sí mismo como tal. La Luna, la serpiente, el jaguar y la madre de la viruela lo ven, sin embargo, como un tapir o un pecarí, a los que ellos matan", señala Baer (1994: 224) a propósito de los Machiguenga. Viéndonos como no-humanos, es a sí mismos a quienes los animales y los espíritus ven como humanos. Ellos se apprehenden como antropomorfos cuando están en sus propias casas o aldeas y consideran sus propios hábitos y características como una especie de cultura: ven su alimento como alimento humano (los jaguares ven la sangre como cerveza de mandioca, los muertos ven a los grillos como peces, los urubús ven a los gusanos de la carne podrida como pescado asado, etc.), sus atributos corporales (pelaaje, plumas, garras, picos) como adornos o instrumentos culturales, su sistema social como organizado idénticamente a las instituciones humanas (con jefes, chamanes, ritos, reglas matrimoniales, etc.). Ese "ver como" se refiere literalmente a los perceptos y no analógicamente a los conceptos, pese a que, en algunos casos, el énfasis caiga más en el aspecto categorial del fenómeno que en el sensorial; de cualquier modo, los chamanes, maestros del esquematismo cósmico (Taussig 1987:462-63) dedicados a comunicar y regular las perspectivas que solo ellos atraviesan, están siempre ahí para transformar en sensibles los conceptos o en inteligibles las intuiciones.

En resumen, los animales son gente, o se ven como personas. Esta concepción está casi siempre asociada a la idea de que la forma material de cada especie es un envoltorio (una "ropa") que esconde una forma interna humana, normalmente visible tan solo a los ojos de la propia especie o de ciertos seres transespecíficos, como los chamanes³. Esa forma interna es el espíritu del animal: una intencionalidad o subjetividad formalmente idéntica a la conciencia humana, materializable, por decirlo así, en un esquema corporal humano, oculto bajo la máscara animal. Tendríamos entonces, a primera vista, una distinción entre una esencia antropomorfa de tipo espiritual, común a los seres animados, y una apariencia corporal variable, propia de cada especie; esta apariencia no sería un atributo fijo, sino una "ropa" intercambiable y desechable. En efecto, la noción de "ropa" es una de las expresiones privilegiadas de *metamorfosis* (espíritus, muertos y chamanes que asumen formas animales, bestias que se transforman en otras bestias, humanos que inadvertidamente son convertidos en animales), proceso omnipresente en el "mundo altamente transformacional" (Rivière 1994) de las culturas amazónicas⁴.

Esas concepciones son consignadas en varias etnografías suramericanas, pero, en general, han sido objeto de referencias breves y parecen estar muy desigualmente elaboradas en las cosmologías estudiadas⁵. También se encuentran, y con un valor quizá todavía más definido, en las culturas de la zona septentrional de América del Norte y Asia, y más raramente entre algunos pueblos cazadores-recolectores tropicales de otros continentes⁶. En América del Sur, las sociedades del noroeste amazónico ofrecen un desarrollo más completo (ver Århem 1993 y 1996, al que se debe en buena parte la caracteri-

zación precedente; Reichel-Dolmatoff 1985; S. Hugh-Jones 1996). Pero son las etnografías de Vilaça (1992) sobre el canibalismo wari" y la de Lima (1995) sobre la epistemología juruna las que hacen aportaciones más directamente relacionadas con el presente trabajo, pues sitúan la cuestión de los puntos de vista no-humanos y de la naturaleza relacional de las categorías cosmológicas en el marco más amplio de las manifestaciones de una economía general de la alteridad (Viveiros de Castro 1993,1996a)⁷.

Se imponen algunas aclaraciones previas. En primer lugar, el perspectivismo rara vez se aplica incluyendo a todos los animales (aparte de englobar otros seres), parece incidir más bien en las especies de grandes depredadores y carnívoros, como el jaguar, la serpiente, el urubú o la arpía, así como en las presas típicas de los humanos, como el pecarí, los monos, los peces, los venados o los tapires. Pues uno de los aspectos básicos, quizá, el aspecto constitutivo de las inversiones de perspectivas, se encuentra en los estatutos relativos y relacionales de predador y presa⁸. La ontología amazónica de la depredación es un contexto pragmático y teórico muy propicio al perspectivismo.

En segundo lugar, la "personeidad" y la "perspectividad" -la capacidad de ocupar un punto de vista- son una cuestión de grado y de situación más que propiedades fijas distintivas de esta o aquella especie. Algunos no-humanos actualizan esas potencialidades de modo más completo que otros; algunos, incluso, las manifiestan con una intensidad superior a nuestra propia especie, y, en ese sentido, son "más personas" que los humanos (Hallowell 1960: 69). Por otra parte, la cuestión tiene una cualidad *a poste-riori* esencial. La posibilidad de que un ser hasta entonces insignificante se revele como un agente prosopomórfico capaz de intervenir en los asuntos humanos está siempre abierta; la experiencia personal, propia o ajena, es más decisiva que cualquier dogma cosmológico sustantivo.

Por lo demás, no siempre ocurre que se atribuya alma o subjetividad a los representantes individuales, empíricos, de las especies vivas; hay ejemplos de cosmologías que niegan a todos los animales pos-míticos la capacidad de la conciencia o de cualquier otro atributo espiritual⁹. Por otra parte, la noción de espíritus "dueños" de los animales ("Madres de la caza", "Maestros de los pecaríes", etc.) goza, como es sabido, de enorme difusión en el continente. Estos espíritus-maestros, invariablemente dotados de una intencionalidad análoga a la humana, funcionan como hipóstasis de las especies animales a las que están asociados, creando un campo intersubjetivo humano-animal incluso allí donde los animales empíricos no son espiritualizados. Tengamos también en cuenta que la distinción entre los animales dotados de alma y los espíritus-maestros de las especies no siempre es clara o pertinente (Alexiades 1999:194); en fin, siempre puede ocurrir que lo que parecía sólo un animal cuando lo encontramos en la selva, resulte ser el disfraz de un espíritu de naturaleza completamente diferente. Recordemos, por último y en especial, que si hay una noción particularmente universal en el pensamiento amerin-

dio, es la de un estado originario de indiferenciación entre humanos y animales, descrito por la mitología:

(¿Qué es un mito?) - *Si se le preguntara a un indio americano, es muy probable que respondiese: es una historia del tiempo en el que hombres y animales todavía no se distinguían. Esa definición me parece muy profunda* (Lévi-Strauss y Eribon 1988:193).

Las narraciones míticas están pobladas de seres cuya forma, nombre y comportamiento mezclan inextricablemente atributos humanos y no-humanos, en un contexto común de intercomunicabilidad idéntico al que define el mundo intra-humano actual. El perspectivismo amerindio tiene, pues, en el mito su lugar geométrico, por así decir, donde la diferencia entre puntos de vista es al mismo tiempo anulada y exacerbada. En ese discurso absoluto, cada especie de ser aparece a los otros seres como se aparece a sí misma - como humana- y al mismo tiempo se comporta manifestando ya su naturaleza distintiva y definitiva de animal, planta o espíritu. En cierto modo, todos los personajes que pueblan la mitología son chamanes, lo cual, de hecho, es afirmado por algunas culturas amazónicas (Guss 1989: 52). Discurso sin sujeto, dijo Lévi-Strauss del mito (1964:19); discurso "sólo sujeto" podríamos igualmente decir, hablando no *de* la enunciación del discurso, sino de su enunciado. El mito, punto de partida universal del perspectivismo, habla de un estado del ser en el que los cuerpos y los nombres, las almas y las acciones, el yo y el otro se interpenetran, sumergidos en un mismo medio pre-subjetivo y pre-objetivo. Medio cuyo fin, justamente, la mitología se propone contar.

Este fin, también en el sentido de finalidad, es, como sabemos, la diferenciación entre cultura y naturaleza analizada en la monumental tetralogía de Lévi-Strauss (1964, 1966, 1967, 1971). Sin embargo -y esto ha sido relativamente poco destacado-, este proceso no nos informa de una diferenciación de lo humano a partir de lo animal, como es el caso en nuestra mitología evolucionista moderna. *La condición original común a humanos y animales no es la animalidad, sino la humanidad*. En la gran división mítica, no es tanto la cultura la que se aparta de la naturaleza como ésta la que se aleja de aquélla: los mitos cuentan cómo los animales perdieron los atributos heredados o mantenidos por los humanos (Lévi-Strauss 1985: 14,190; Brightman 1993: 40,160). Los humanos son los que continuaron iguales a sí mismos: los animales son ex-humanos, y no los humanos ex-animales¹⁰.

En algunas etnografías amazónicas se encuentra claramente formulada la idea de que la humanidad es la materia del *plenum* primordial, o la forma original de prácticamente todo, no sólo de los animales:

La mitología de los Campa es, en gran medida, la historia de cómo, uno a uno, los Campa fueron irreversiblemente transformados en los primeros representantes de

diversas especies de animales y plantas, así como de cuerpos celestes o de accidentes geográficos. [...] De este modo, el desarrollo del universo fue un proceso de diversificación y la humanidad es la sustancia primordial a partir de la cual emergieron, si no todas, muchas categorías de seres y cosas del universo; los Campa de hoy son los descendientes de los Campa ancestrales que escaparon a la transformación (Weiss 1972:169-70).

Así, si nuestra antropología popular considera que la humanidad se ha elevado sobre sus orígenes animales, normalmente escondidos por la cultura (habiendo sido en otro tiempo "completamente" animales, seguimos siendo animales "en el fondo"), el pensamiento indígena llega a la conclusión contraria de que, habiendo sido en otro tiempo humanos, los animales y otros seres del cosmos continúan siendo humanos, aunque de modo no evidente.

En resumen, para los amerindios "el referencial común a todos los seres de la naturaleza no es el hombre en cuanto especie, sino la humanidad en cuanto condición" (Descola 1986:120). Conviene destacar esta distinción entre la especie y la condición humanas¹¹ pues tiene una conexión evidente con la idea de las ropas animales que esconden una "esencia" humana-espiritual común, y con el problema del sentido general del perspectivismo.

Chamanismo

El perspectivismo amerindio está asociado a dos características recurrentes en la Amazonia: la valorización simbólica de la caza y la importancia del chamanismo¹². En cuanto a la caza, debemos subrayar que se trata de una resonancia simbólica, no de una dependencia ecológica: horticultores esmerados como los Tukano y los Juruna -que además son principalmente pescadores- no difieren fundamentalmente de los grandes cazadores de Canadá y Alaska en cuanto a la importancia cosmológica conferida a la depredación animal (venatoria o haliéutica), a la subjetivación espiritual de los animales y a la teoría de que el universo está poblado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas propias¹³. En ese sentido, la espiritualización de las plantas, meteoros e instrumentos tal vez se pudiera considerar secundaria a la espiritualización de los animales o derivada de ella. El animal parece ser el prototipo extra-humano del Otro, manteniendo una relación privilegiada con otras figuras prototípicas de la alteridad, como los afines¹⁴.

Se trata de una ideología de cazadores, pero es también y sobre todo una ideología de chamanes. La noción de que los no-humanos actuales poseen un lado prosopomórfico invisible es una premisa fundamental de muchos aspectos de la práctica indígena, pero pasa al primer plano en un contexto particular, el chamanismo. El chamanismo amazónico puede definirse como la habilidad que tienen ciertos individuos de cruzar deliberadamente las barre-

ras corporales y adoptar la perspectiva de subjetividades alo-específicas, con miras a dirigir las relaciones entre éstas y los humanos. Viendo a los seres no-humanos como éstos se ven (como humanos), los chamanes son capaces de asumir el papel de interlocutores activos en el diálogo transespecífico; además, son capaces de volver para contar la historia, algo que los legos difícilmente pueden hacer. El encuentro o el intercambio de perspectivas es un proceso peligroso y tiene mucho de arte política, es decir, de diplomacia. Si el "multiculturalismo" occidental es el relativismo como política pública, el perspectivismo chamánico amerindio es el multinaturalismo como política cósmica.

El chamanismo es un modo de actuar que implica un modo de conocer, un cierto ideal de conocimiento. Ese ideal se encuentra por varias razones en el polo opuesto de la epistemología objetivista favorecida por la modernidad occidental. En esta última, la categoría del objeto nos proporciona el *telos*: conocer es objetivar; es poder distinguir en el objeto lo que le es intrínseco de lo que pertenece al sujeto cognoscente, y que, como tal, fue indebida y/o inevitablemente proyectado en el objeto. Conocer, así, es des-subjetivizar, explicitar la parte del sujeto presente en el objeto, de modo que se pueda reducir a un mínimo ideal. Los sujetos, igual que los objetos, son vistos como resultantes de procesos de objetivación; el sujeto se constituye o reconoce a sí mismo en los objetos que produce y se conoce objetivamente cuando consigue verse "desde fuera", como un "eso". Nuestro juego epistemológico se llama objetivación; lo que no fue objetivado permanece irreal y abstracto. La forma del Otro es la cosa.

El chamanismo amerindio parece guiado por el ideal inverso. Conocer es personificar, tomar el punto de vista de aquellos que deben ser conocidos -de aquello, o mejor, de aquél; pues el conocimiento chamánico se dirige a un "algo" que es en verdad un "alguién", otro sujeto o agente. La forma del Otro es la persona¹⁵.

Para usar un vocabulario en boga, diría que la personificación o subjetivación chamánicas reflejan una propensión a universalizar la "actitud intencional" destacada por Dennett (1978) y otros filósofos modernos de la mente (o filósofos de la mente moderna). Para ser más preciso -dado que los indígenas son perfectamente capaces de adoptar las actitudes "física" y "funcional" (op. cit.) en su vida cotidiana- diría que estamos ante un ideal epistemológico que, lejos de intentar reducir a cero la "intencionalidad ambiente" a fin de llegar a una representación absolutamente objetiva del mundo, toma la decisión opuesta: el conocimiento verdadero tiene como meta la revelación de un máximo de intencionalidad, a través de un proceso sistemático y deliberado de "abducción de la agencia (*agency*)" (Gell 1998)*.

Antes dije que el chamanismo es un arte *política*. Ahora digo que es que es un *arte política*¹⁶. Pues la buena interpretación chamánica es aquella que consigue ver que cada acontecimiento es, en realidad, una *acción*, una expresión

de estados o atributos intencionales de algún agente (ibíd.:16-18). El éxito interpretativo es directamente proporcional al orden de intencionalidad que se consigue atribuir al objeto o noema¹⁷. Un ente o un estado de cosas que no se presta a la subjetivación, o sea, a la determinación de su relación social con el sujeto cognoscente, es chamanísticamente insignificante, es un residuo epistémico, un "factor impersonal", resistente al conocimiento preciso. Huelga decir que nuestra epistemología objetivista toma el camino opuesto: considera la actitud intencional del sentido común como una mera ficción cómoda, algo que adoptamos cuando el comportamiento del objeto de conocimiento es demasiado complicado para ser descompuesto en procesos físicos elementales. Una explicación científica exhaustiva del mundo debe poder reducir toda acción a una cadena de eventos causales y estos, a interacciones materialmente densas (nada de "acción" a distancia).

En definitiva, si en el mundo naturalista de la modernidad un sujeto es un objeto insuficientemente analizado, la convención interpretativa amerindia sigue el principio inverso: un objeto es un sujeto incompletamente interpretado. Para esta última, es preciso saber personificar, porque es preciso personificar para saber. El objeto de la interpretación es la contra-interpretación del objeto¹⁸. Pues éste debe o ser expandido hasta alcanzar su plena forma intencional -de espíritu, de animal en su cara humana- o, como mínimo, haber demostrado su relación con un sujeto, es decir, ser determinado como algo que existe "en la proximidad" de un agente (Gell op. cit.). En lo que respecta a esta segunda opción, la idea de que los agentes no-humanos se perciben a sí mismos y su comportamiento bajo la forma de la cultura humana desempeña un papel crucial. La traducción de la "cultura" para los mundos de las subjetividades extra-humanas tiene como corolario la redefinición de varios eventos y objetos "naturales" como indicios a partir de los cuales la agencia social puede ser abducida. El caso más común es el de la transformación de algo que, para los humanos, es un mero hecho sin más, en bruto, en un invento artificial o comportamiento muy civilizado desde el punto de vista de otra especie: lo que llamamos "sangre" es la "cerveza" del jaguar, lo que tenemos por un barrizal es para los tapires una gran casa ceremonial, etc. Los objetos artificiales poseen una ontología ambigua que no carece de interés: son objetos, pero apuntan necesariamente a un sujeto, pues son como acciones congeladas, encarnaciones materiales de una intencionalidad no-material (Gell 1998: 16-18, 67). Y así, lo que unos llaman "naturaleza" bien puede ser la "cultura" de los otros. He aquí una lección que la antropología podría aprovechar¹⁹.

Animismo

el modo de articulación de las series natural y social que sería simétrico e inverso al totemismo. Afirmando que toda conceptualización de los no-humanos se refiere siempre al ámbito social, Descola distingue tres modos de "objetivación de la naturaleza": el totemismo, donde las diferencias entre las especies naturales sirven para organizar lógicamente el orden interno de la sociedad, esto es, donde la relación entre naturaleza y cultura es de tipo metafórico y está marcada por la discontinuidad intra e interserial; el animismo, donde las "categorías elementales de vida social" organizan las relaciones *entre* los humanos y las especies naturales, definiendo así una continuidad de tipo sociomórfico entre naturaleza y cultura basada en la atribución de "disposiciones humanas y características sociales a los seres naturales" (id. 1996:87-88); y el naturalismo, típico de las cosmologías occidentales, que supone una dualidad ontológica entre naturaleza -ámbito de la necesidad- y cultura -ámbito de la espontaneidad-, regiones separadas por una discontinuidad metonímica. El "modo anímico" sería característico de las sociedades en las que el animal es el "centro estratégico de la objetivación de la naturaleza y de su socialización" (id.1992:115), como en la América indígena, donde reina soberano en las morfologías sociales desprovistas de segmentación interna elaborada. Pero este "modo anímico" se puede presentar en coexistencia o combinación con el totemismo, donde sí existen esas segmentaciones, como en el caso de los Bororo y su dualismo *aroe/bope* (Crocker 1985).

La teoría de Descola es un ejemplo más de la insatisfacción generalizada con el énfasis unilateral en la metáfora, en el totemismo y en la lógica clasificatoria que marcaría la imagen lévi-straussiana del pensamiento salvaje. Esta insatisfacción ha suscitado recientemente varias tentativas de exploración de la cara oculta de la luna estructuralista que trataban de rescatar el sentido radical de conceptos como "participación" y "animismo", apartados por el intelectualismo de Lévi-Strauss²⁰. No obstante, está claro que muchas de las propuestas de Descola (como él sería el primero en admitir) ya estaban presentes en la obra de aquel autor. Así, las "categorías elementales de estructuración de la vida social" que organizan las relaciones entre humanos y no-humanos son esencialmente, en los casos amazónicos discutidos por Descola, las categorías del parentesco y, en particular, las categorías de la consanguinidad y de la afinidad. Ahora bien, en *El Pensamiento Salvaje* podemos leer la siguiente observación:

Entre las poblaciones donde las clasificaciones totémicas y las especializaciones funcionales tienen un rendimiento muy reducido, si no están completamente ausentes, los intercambios matrimoniales pueden proporcionar un modelo directamente aplicable a la mediación de naturaleza y cultura. (Lévi-Strauss 1962b:170).

Esto es una prefiguración concisa de lo que muchos etnógrafos escribieron después sobre la función de la afinidad como operador cosmológico en la

Amazonia. Al sugerir, además, la distribución complementaria de ese modelo de intercambio entre naturaleza y cultura y de los sistemas totémicos, Lévi-Strauss parece apuntar a algo muy parecido al modelo anímico aquí discutido. Otra coincidencia: Descola menciona a los Bororo como ejemplo de coexistencia entre animismo y totemismo; pero podría haber citado también el caso de los Ojibwa, donde la cohabitación de los sistemas *tótem* y *manido* (Lévi-Strauss 1962a: 25-33), que sirvió de base para la oposición general entre totemismo y sacrificio (id. 1962b: 295-302), se puede interpretar directamente en el marco de la distinción totemismo/animismo²¹.

Voy a centrar mi comentario en las diferencias entre animismo y naturalismo, pues es un buen punto de partida para la aprehensión de la diferencia característica del perspectivismo amerindio. Tomo las diferencias en un sentido ligeramente diferente del original, pues creo que la descripción del naturalismo moderno en términos exclusivamente de "dualismo ontológico" es algo incompleta. En cuanto al totemismo, me parece un fenómeno heterogéneo, más clasificatorio que ontológico: no es un sistema de *relaciones* entre naturaleza y cultura, como los otros dos modos, sino de *correlaciones* puramente lógicas y diferenciales. Quedémonos pues, por ahora, con el animismo y el naturalismo.

El animismo se puede definir como una ontología que postula el carácter social de las relaciones entre las series humana y no-humana. El intervalo entre naturaleza y sociedad es en sí social. El naturalismo se basa en el axioma inverso: las relaciones entre naturaleza y cultura son en sí naturales. En efecto, si en el modo animista la distinción naturaleza/cultura es inherente al mundo social, pues humanos y animales se encuentran inmersos en el mismo medio socio-cósmico (y en ese sentido la naturaleza forma parte de una socialidad englobante), en la ontología naturalista la misma distinción es inherente a la naturaleza (y en ese sentido la sociedad humana es un fenómeno natural entre otros). Para el animismo, el polo no-marcado es la sociedad; para el naturalismo, la naturaleza: estos polos funcionan, respectivamente y contrapuestos, como el momento de lo universal de cada modo. Animismo y naturalismo son, por lo tanto, estructuras asimétricas y metonímicas (lo que los distingue del totemismo, estructura metafórica y simétrica)²².

En nuestra ontología naturalista, la articulación sociedad/naturaleza es natural: los humanos son organismos como los otros, cuerpos-objetos en interacción "ecológica" con otros cuerpos y fuerzas, regulados todos por las leyes necesarias de la biología y de la física; las "fuerzas productivas" utilizan las fuerzas naturales. Solo pueden existir relaciones sociales, es decir, relaciones contractuales o instituidas entre sujetos, dentro de la sociedad humana. Sin embargo, y este es el problema del naturalismo, ¿en qué medida son esas relaciones "no-naturales"? Dada la universalidad de la naturaleza, el estatuto del mundo humano y social es profundamente inestable, y, como muestra nuestra tradición, permanentemente oscilante entre el monismo naturalista (dos de cuyas manifestaciones actuales son la sociobiología y la psicología

evolutiva) y el dualismo ontológico naturaleza/cultura (cuyas expresiones contemporáneas son el culturalismo o la antropología simbólica, entre otras)²³. Sin embargo, la afirmación de este último dualismo y de sus correlatos (cuerpo/mente, razón pura/razón práctica, etc.) no hace sino reforzar el carácter de referencial último de la noción de Naturaleza, al revelarse descendiente en línea directa de la oposición teológica entre esta noción y la de Sobrenaturaleza, de etimología transparente. Pues la Cultura es el nombre moderno del Espíritu -recordemos la distinción entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften*- o, al menos, el nombre del compromiso incierto entre Naturaleza y Gracia. Por parte del animismo, sería tentador decir que la inestabilidad está en el polo opuesto: el problema es administrar la mezcla de cultura y naturaleza presente en los animales, y no, como entre nosotros, la combinación de humanidad y animalidad que constituye a los humanos; la cuestión es diferenciar una naturaleza a partir del sociomorfismo universal, y un cuerpo "particularmente" humano a partir de un espíritu "público", trans-específico.

Todo esto está muy bien; pero, ¿es realmente posible, y sobre todo interesante, definir el animismo como una proyección de las diferencias y cualidades propias del mundo humano sobre el mundo no-humano, esto es, como un modelo "sociocéntrico" donde las categorías y relaciones intra-humanas son usadas para trazar mapas del universo (Descola 1996)? Esta interpretación proyectivista está explícita en algunas versiones de la teoría: "si los sistemas totémicos toman a la naturaleza como modelo de la sociedad, los sistemas anímicos toman a la sociedad como modelo de la naturaleza" (Århem 1996:185). El problema aquí, obviamente, es evitar una proximidad incómoda con la acepción tradicional del término "animismo" o una reducción de las "clasificaciones primitivas" a derivaciones de la morfología social; pero también lo es superar otras caracterizaciones clásicas de la relación sociedad/naturaleza, en particular la que debemos a Radcliffe-Brown, en su primer artículo sobre el totemismo²⁴.

Ingold (1991,1996) mostró cómo los esquemas de proyección metafórica o de modelización social de la naturaleza escapan al reduccionismo naturalista para caer en un dualismo naturaleza / cultura que, al distinguir entre una naturaleza "realmente natural" y una naturaleza "culturalmente construida", se revela como una típica antinomia cosmológica, viciada por la regresión al infinito. La noción de modelo o analogía supone una distinción previa entre un ámbito en el que las relaciones sociales son constitutivas y literales y otro en el que son representativas y metafóricas. En otras palabras, la idea de que humanos y animales están relacionados por una socialidad común depende contradictoriamente de una discontinuidad ontológica anterior. El animismo, interpretado como proyección de la socialidad humana sobre el mundo no-humano, no pasaría de metáfora de una metonimia, permaneciendo cautivo de una lectura totémica o clasificatoria²⁵.

Entre las cuestiones que quedan por resolver está la de saber si el animismo puede describirse como un uso figurado de las categorías del ámbito humano-social para conceptualizar el ámbito de los no-humanos y sus relaciones con el primero. Esto obliga a indagar hasta qué punto el perspectivismo, que podría considerarse como una especie de corolario del "animismo" de Descola, expresa realmente un antropo-centrismo. ¿Qué significa, al fin y al cabo, decir que los animales son personas?

Otra cuestión: si el animismo consiste en atribuir a los animales las mismas facultades sensibles de los hombres y una misma forma de subjetividad, es decir, si los animales son "esencialmente" humanos, ¿cuál es entonces la diferencia entre los humanos y los animales? Si los animales son gente, ¿por qué no nos ven como gente? ¿Por qué, justamente, el perspectivismo? Cabe también preguntar si la noción de formas corporales contingentes (la "ropa") puede explicarse, de hecho, en términos de una oposición entre apariencia y esencia (Descola 1986:120; Århem 1993:122; Rivière 1994; S. Hugh-Jones 1996).

Por último, si el animismo es un modo de objetivación de la naturaleza en el que el dualismo naturaleza/cultura no está en vigor, ¿qué hacer con las abundantes indicaciones de la centralidad de esta oposición en las cosmologías suramericanas? ¿Se trataría sólo de otra "ilusión totémica", cuando no de una proyección ingenua de nuestro dualismo occidental? ¿Es posible hacer un uso de los conceptos de Naturaleza y Cultura que fuera algo más que sinóptico, o estos serían solo "etiquetas genéricas" (Descola 1996:84) empleadas en las *Mitológicas* para organizar los múltiples contrastes semánticos de los mitos americanos, irreductibles a una dicotomía única y fundamental?

Etnocentrismo

En un texto muy conocido, Lévi-Strauss observa que, para los salvajes, la humanidad termina en las fronteras del grupo, concepción que se demostraría de forma ejemplar en la gran difusión de auto-etnónimos cuyo significado es "los humanos verdaderos" y que implican por lo tanto una definición de los extranjeros como pertenecientes al ámbito extra-humano. El etnocentrismo no sería así el triste privilegio de los occidentales, sino una actitud ideológica natural, inherente a los grupos humanos. El autor ilustra la reciprocidad universal de tal actitud con una anécdota:

En las Grandes Antillas, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de investigación para averiguar si los indios tenían alma o no, éstos se dedicaban a ahogar a los blancos que capturaban, para comprobar, después de una paciente observación, si sus cadáveres estaban o no sujetos a la putrefacción (Lévi-Strauss 1952:384).

Lévi-Strauss extrae de esta parábola una lección paradójica: "El bárbaro es, más que nada, el hombre que cree en la existencia de la barbarie". Algunos años más tarde, volvería a contar la anécdota de las Antillas, pero subrayando la asimetría de las perspectivas: en sus investigaciones sobre la humanidad del Otro, los blancos recurrían a las ciencias sociales; los indígenas, a las ciencias naturales; y si los primeros llegaban a la conclusión de que los indígenas eran animales, los segundos se contentaban con desconfiar de que los blancos fuesen divinidades (id.1955a: 82-83). "*À ignorance égale*", concluía el autor, la última actitud era más digna de seres humanos.

La anécdota revela algo más, como veremos. Por ahora, observemos que su "tema" general es simple: los indígenas, igual que los invasores europeos, consideraban que solo el grupo al que pertenecían encarnaba la humanidad; los extranjeros estaban al otro lado de la frontera que separa a los humanos de los animales y espíritus, la cultura de la naturaleza y la sobrenaturaleza. La oposición naturaleza /cultura, origen y condición de la posibilidad de etnocentrismo, aparece como un universal de la apercepción social. En resumen, la respuesta a la pregunta de los investigadores españoles era afirmativa: los salvajes, realmente, tienen alma²⁶.

En el tiempo en que Lévi-Strauss escribía esas líneas, la estrategia para hacer valer la plena humanidad de los salvajes, y así hacerlos indistinguibles de nosotros, era mostrar que ellos hacían las mismas distinciones que nosotros: la prueba de que ellos eran verdaderos humanos es que consideraban que sólo ellos eran humanos verdaderos. Como nosotros, ellos distinguían la cultura de la naturaleza, y también creían que los *Naturvölker* son los otros. La universalidad de la distinción cultural entre naturaleza y cultura atestiguaba la universalidad de la Cultura como Naturaleza de lo humano.

Ahora, sin embargo, todo ha cambiado. Los salvajes ya no son etnocéntricos, sino cosmocéntricos; en lugar de tener que probar nosotros que ellos son humanos porque se distinguen de los animales, ahora se trata de probar cuan *poco* humanos somos *nosotros* que oponemos humanos a no-humanos de un modo que ellos nunca hicieron: para ellos, naturaleza y cultura son parte de un mismo campo socio-cósmico. Los amerindios no sólo pasarían de largo del Gran Divisor cartesiano que separó la humanidad de la animalidad, sino que su concepción social del cosmos (y cósmica de la sociedad) anticiparía las lecciones fundamentales de la ecología, que solo ahora estamos en condiciones de asimilar (Reicher-Dolmatoff 1976; Wagner 1977). Antes se ironizaba sobre el rechazo de los indígenas a conceder los atributos de humanidad a otros hombres; ahora se subraya que ellos extienden tales atributos mucho más allá de las fronteras de la especie, en una demostración de sabiduría "ecosófica" (Århem 1993) que debemos imitar en la medida en que lo permitan los límites de nuestro objetivismo²⁷. En otras épocas, era necesario rebatir la asimilación del pensamiento salvaje al animismo narcisista, estadio infantil del naturalismo, mostrando que el totemismo afirmaba la distinción cognitiva entre el hombre y la naturaleza. En la actualidad, el ani-

mismo es de nuevo imputado a los salvajes, pero ahora es proclamado (no por Descola, me apresuro a subrayar) como reconocimiento verdadero, o al menos "válido", del mestizaje universal entre sujetos y objetos, humanos y no-humanos, al cual nosotros, los hombres modernos, siempre estuvimos ciegos, por culpa de nuestro estúpido, por no decir pecaminoso, hábito de pensar por medio de dicotomías. De la *hybris* moderna, sálvennos, pues, los híbridos primitivos y postmodernos.

Dos antinomias, por tanto, que son de hecho solo una: o los amerindios son etnocéntricamente avaros en la extensión de su concepto de humanidad, y oponen totémicamente naturaleza y cultura; o son cosmocéntricos y anímicos y no reconocen tal distinción, siendo incluso modelos de tolerancia relativista al admitir la multiplicidad de puntos de vista sobre el mundo. En resumen: ¿cierro en sí o "apertura al Otro" (Lévi-Strauss 1991:16)?

Creo que la solución a estas antinomias no está en escoger una opción sosteniendo, por ejemplo, que la más reciente es la correcta y relegando la otra a las tinieblas pre-pos-modernas. Se trata más bien de mostrar que tanto la tesis como la antítesis son razonables (ambas corresponden a intuiciones etnográficas sólidas), pero aprehenden los mismos fenómenos bajo aspectos distintos; y también de mostrar que ambas son imprecisas, pues presuponen una concepción sustantivista de las categorías de naturaleza y cultura (sea para afirmarlas o para negarlas) inaplicable a las cosmologías amerindias.

Lo primero que hay que tener en cuenta es que las palabras indígenas que se traducen habitualmente por "ser humano" y que entran en la composición de tales autodesignaciones etnocéntricas, no denotan la humanidad como especie natural, sino la condición social de persona, y cuando son modificadas por intensificadores del tipo "de verdad", "realmente", "genuinos", funcionan, pragmática cuando no sintácticamente, más aún como *pronombres* que como *sustantivos*. Indican la posición de sujeto: son un marcador de la enunciación, no un nombre. Lejos de ser el resultado de un proceso de restricción semántica que consistiría en tomar un nombre común como si fuera un nombre propio (o sea, tomando "gente" como nombre de la tribu), esas palabras hacen lo opuesto, yendo del sustantivo al pronombre (usando "gente" como en la expresión pronominal la gente)*. Por eso, las categorías indígenas de identidad colectiva muestran la gran variabilidad de ámbito referencial característica de los pronombres, designando desde los parientes próximos de un Ego hasta todos los humanos o todos los seres dotados de conciencia; su condensación en un nombre etnónimo parece ser, en la mayoría de los casos, un equívoco producido en el contexto de la interacción con el etnógrafo. Tampoco es casualidad que la mayoría de los etnónimos amerindios que han pasado a la literatura no sean autodesignaciones, sino nombres (frecuentemente peyorativos) dados por otros pueblos: la objetivación etnonímica incide primordialmente en los otros, no sobre quien está en la posición de sujeto (ver Urban 1996:32-44). Los etnónimos son nombres de terceros, pertenecen a la categoría de "ellos", no a la categoría de "nosotros"²⁸. Esto

es coherente, además, con el hecho, relativamente común en la Amazonia, de evitar la auto-referencia en el plano de la onomástica personal: los nombres no son pronunciados por sus portadores ni en su presencia; nombrar es externalizar, separar (d)el sujeto.

De este modo, las auto-designaciones colectivas del tipo "gente" significan "personas", no "miembros de la especie humana"; y son pronombres personales que expresan el punto de vista del sujeto hablante y no nombres propiamente dichos. Decir entonces que los animales y espíritus son gente equivale a decir que son personas; es atribuir a los no-humanos las capacidades de intencionalidad y de acción consciente [*agency*] gracias a las cuales pueden ocupar la posición enunciativa de sujeto. Tales capacidades están cosificadas en el alma o espíritu de que esos no-humanos están dotados. Es sujeto quien tiene alma, y tiene alma quien es capaz de un punto de vista. Las almas o subjetividades amerindias, humanas o no humanas, son, pues, categorías relativas, deícticos cosmológicos cuyo análisis requiere una pragmática del signo más que una psicología sustancialista (Vivei-ros de Castro 1992b; Taylor 1993a; 1996)²⁹.

Así pues, todo ser al que se le atribuye un punto de vista será sujeto, espíritu; o mejor, ahí donde estuviere el punto de vista, estará también la posición de sujeto. Lo mismo que nuestra cosmología construccionista puede ser resumida en la fórmula saussureana: *el punto de vista crea el objeto* -siendo el sujeto la condición originaria fija de donde emana el punto de vista-, el perspectivismo amerindio procede según el principio de que *el punto de vista crea el sujeto*; será sujeto quien se encuentre activado o "accionado" por el punto de vista³⁰. Esta es la razón por la que términos como *wari*" (Vilaça 1992), *dene* (McDonnell 1984) o *masa* (Århem 1993) significan "gente", pero pueden ser dichos por y -por lo tanto dichos de- clases muy diferentes de seres; dichos por los humanos, designan a los seres humanos, pero dichos por los pecaríes, monos o castores, éstos se auto-refieren a los pecaríes, monos o castores.

Sucede que esos no-humanos situados en la perspectiva de sujeto no solo se "denominan" *gente*, sino que se ven morfológica y culturalmente como *humanos*, como explican los chamanes y repiten los legos³¹. La espiritualización simbólica de los animales implicaría su hominización y culturalización imaginarias, con lo que el carácter antropocéntrico del pensamiento indígena parecería incuestionable- Pero creo que se trata de algo totalmente diferente. Todo ser que ocupa vicariamente el punto de vista de referencia, estando en posición de sujeto, se aprehende como perteneciente a la humanidad. La forma corporal humana y la cultura -los esquemas de percepción y acción "encorporados"³² en disposiciones específicas- son atributos pronominales del mismo tipo que las autodesignaciones que acabamos de comentar. Esquematismos reflexivos o aperceptivos ("cosificaciones", *sensu* Strathern 1988), tales atributos son el modo mediante el cual todo agente se aprehende y no atributos literales y constitutivos de la especie humana proyecta-

dos metafóricamente, o sea, impropriamente, sobre los no-humanos. Esos atributos son inmanentes al punto de vista y se mueven con él. El ser humano, naturalmente, goza de la misma prerrogativa, y por lo tanto, como dice la engañosa tautología de Baer (ver *supra*), "se ve a sí mismo como tal".

Dejémoslo claro: los animales y otros entes dotados de alma no son sujetos porque son humanos (disfrazados), sino al contrario: son humanos porque son sujetos (potenciales). Esto equivale a decir que *la Cultura es la naturaleza del Sujeto*; es la forma por la cual todo agente experimenta su propia naturaleza. El animismo no es una proyección figurada de las cualidades humanas sustantivas sobre los no-humanos; lo que expresa es una equivalencia real entre las relaciones que humanos y no-humanos mantienen consigo mismos: los lobos ven a los lobos como los humanos ven a los humanos, es decir, como humanos. Claro que el hombre puede ser un "lobo para el hombre"; pero en otro sentido, el lobo es un hombre para el lobo. Puesto que si, como he sugerido antes, la condición común a humanos y animales es la humanidad, no la animalidad, es porque *humanidad* es el nombre de la forma general del Sujeto.

A la atribución de conciencia e intencionalidad de tipo humano (para no hablar de la forma corporal y de los hábitos culturales) a los seres no humanos se le suele llamar "antropocentrismo" o "antropomorfismo" indistintamente. Creo, sin embargo, que debe entenderse que estas dos etiquetas designan actitudes cosmológicas antagónicas. El evolucionismo popular occidental, por ejemplo, es ferozmente antropocéntrico, pero no me parece que sea particularmente antropomórfico. Por otro lado, el animismo indígena se puede calificar de antropomórfico, pero, desde luego, no de antropocéntrico. Pues si una legión de seres diferentes a los humanos son "humanos", entonces nosotros, los humanos, no somos tan especiales. El viejo narcisismo primitivo es una habladería. Para encontrar un verdadero caso de narcisismo, es necesario ir a los modernos. Al joven Marx, por ejemplo, que escribió sobre el "hombre" (es decir, el *Homo sapiens*) lo siguiente:

Al crear un mundo objetivo por medio de su actividad práctica, al trabajar la naturaleza inorgánica, el hombre se prueba a sí mismo que es una especie consciente... Sin duda, los animales también producen... Pero un animal sólo produce lo que necesita inmediatamente para sí mismo o para su prole. Produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente... Un animal sólo se produce a sí mismo, mientras que el hombre reproduce todo de la naturaleza... Un animal forma las cosas de acuerdo con el patrón y las necesidades de su especie, mientras que el hombre produce de acuerdo con los patrones de otras especies (Marx 1844 [1961]:75-76 apud. Sahlins 1996).

Sea lo que fuere lo que Marx quisiese decir con esta proposición de que el hombre "produce universalmente", lo interpreto como si afirmase que el

hombre es un animal universal: una idea interesante. (Si el hombre es el animal universal, entonces las demás especies animales ¿son, cada una, humanidades particulares?). Aunque eso parezca coincidir con la noción amerindia de que la humanidad es la forma universal de la acción [*agency*], el juicio de Marx es, en realidad, su inversión absoluta. Él dice que los humanos pueden ser cualquier animal, que tenemos más Ser que cualquier otra especie; los indígenas, al contrario, dicen que cualquier animal puede ser humano, que en un animal hay más Ser de lo que parece. El Hombre es un animal universal en dos sentidos totalmente diferentes: la universalidad es antropocéntrica en el caso de Marx y antropomórfica en el caso indígena.

He afirmado antes que se debe entender que el animismo manifiesta la equivalencia lógica de las relaciones reflexivas que cada especie, incluida la humana, tiene consigo misma. Consideremos este párrafo de Marie-Françoise Guédon sobre la cosmología de los Tsimshian de la Costa Noroeste:

De acuerdo con los mitos principales, el mundo, para el ser humano, tiene el aspecto de una comunidad humana rodeada por un ámbito espiritual que incluye un reino animal donde todos los seres viven de acuerdo con sus características e interfieren en la vida de los otros seres. Con todo, si nos transformásemos en un animal -en un salmón, por ejemplo-, descubriríamos que la gente salmón es, para sí misma, lo que los seres humanos son para nosotros y que, para los salmones, los humanos aparecemos como naxnoq [espíritus], o tal vez como osos devoradores de salmones. Ese proceso de traducción atraviesa varios niveles. Así, por ejemplo, las hojas del algodónero que caen en el río Skeena son el salmón de la gente salmón. No sé lo que los salmones serían para las hojas, pero sospecho que éstas los ven como los salmones nos ven a nosotros (1984:141).

Por lo tanto, si los salmones parecen a los salmones lo que los humanos parecen a los humanos -y esto es el animismo-, los salmones *no* parecen humanos a los humanos, *ni* los humanos a los salmones, y esto es el perspectivismo. Pero entonces, quizá el animismo y el perspectivismo tengan una relación más profunda con el totemismo que la prevista en el modelo de Descola.

¿Por qué los animales (u otros seres no-humanos) se ven como humanos? Precisamente, sugiero, porque los humanos los ven como animales, viéndose a sí mismos como humanos. Los pecaríes no se pueden ver como pecaríes (ni, quizás, especular que los humanos y otros seres son pecaríes bajo sus ropas específicas) porque así es como los ven los humanos. Si los humanos se ven como humanos y son vistos como no-humanos (como animales o espíritus) por los no-humanos, entonces los animales tienen que verse necesariamente como humanos. Esa torsión asimétrica del animismo perspectivista ofrece un contraste interesante con la simetría que muestra el totemismo. En el primer caso, una correlación de identidades reflexivas (un humano es para sí mismo

como un determinado animal para sí mismo) sirve de sustrato a la relación entre la serie humana y la serie animal; en el segundo, una correlación de diferencias (un humano difiere de otro humano como un animal de otro animal) articula estas dos series. Una correlación de diferencias produce una estructura simétrica y reversible, mientras que una correlación de identidades produce la estructura asimétrica y pseudoproyectiva del animismo. Esto ocurre, creo, porque lo que el animismo afirma, después de todo, no es tanto la idea de que los animales son *semejantes a los humanos*, sino la de que ellos - como nosotros- son *diferentes de sí mismos*: la diferencia es interna o intensiva, no externa o extensiva. Si todos tienen alma, nadie es idéntico a sí mismo. Si todo puede ser humano, nada es humano inequívocamente. La humanidad de fondo vuelve problemática la humanidad de forma.

Multinaturalismo

La idea de un mundo en el que existe una multiplicidad de posiciones subjetivas nos lleva a pensar en la noción de relativismo. Y de hecho, en las descripciones de las cosmologías amerindias son frecuentes las menciones directas o indirectas al relativismo. Tomemos, por ejemplo, este juicio de Kaj Århem, etnógrafo de los Makuna. Tras haber descrito minuciosamente el universo perspectivista de este pueblo del Noroeste amazónico, Århem concluye: la noción de múltiples puntos de vista sobre la realidad implica que, en lo que respecta a los Makuna, "*cualquier perspectiva es igualmente válida y verdadera*", y que "*no existe una representación verdadera y correcta del mundo*" (1993:124; la cursiva es mía).

Århem tiene razón, por cierto; pero sólo en cierto sentido. Pues es muy probable que, en lo que respecta a los *humanos*, los Makuna dirían, muy al contrario, que sólo existe *una* representación del mundo verdadera y justa. Si empezáramos a ver, por ejemplo, a los gusanos que infestan un cadáver como peces asados, como les pasa a los urubús, sólo podríamos llegar a la conclusión de que algo anda mal en nosotros. Pues eso significaría que nos estábamos transformando en urubús, lo que no consta normalmente en los planes de nadie: es, como mínimo, un síntoma de enfermedad. Las perspectivas se tienen que mantener separadas. Sólo los chamanes, que son como andróginos en cuanto a la especie, pueden hacerlas comunicar, y eso en condiciones especiales y controladas³³.

Pero aquí se plantea una cuestión mucho más importante. ¿La teoría perspectivista amerindia supone efectivamente una multiplicidad de *representaciones* sobre el mismo mundo, como afirma Århem? Basta considerar lo que dicen las etnografías para ver que lo que ocurre es exactamente lo contrario: todos los seres ven ("representan") el mundo de la *misma* manera, lo que cambia es el *mundo* que ellos ven. Los animales utilizan las mismas categorías y valores que los humanos: sus mundos, como el nuestro, giran en

torno a la caza y la pesca, a la cocina y las bebidas fermentadas, a las primas cruzadas y a la guerra, a los ritos de iniciación, a los chamanes, jefes, espíritus, etc. (Guédon op. cit. 142). Si la luna, las serpientes y los jaguares ven a los humanos como tapires o pecaríes, es porque, como nosotros, los primeros comen tapires y pecaríes, comida propia de gente, de personas. Solo podría ser así, pues siendo gente en su propia casa, los no-humanos ven las cosas como las ve "la gente". Pero las cosas *que* ellos ven son otras: lo que para nosotros es sangre, para el jaguar es cerveza de mandioca; lo que para las almas de los muertos es un cadáver putrefacto, para nosotros es la mandioca moliéndose; lo que vemos como un barrizal, para los tapires es una gran casa ceremonial...

La idea, a primera vista, suena ligeramente contra-intuitiva, pues cuando empezamos a reflexionar sobre ella parece transformarse en su contrario, como en esas ilusiones ópticas de fondo y figura. Gerald Weiss, por ejemplo, describe el mundo de los Campa como "un mundo de apariencias relativas, donde los diferentes tipos de seres ven las mismas cosas de modo diferente" (1972:170). Una vez más, esto es verdadero en cierto sentido. Pero lo que Weiss no consigue "ver" es que el hecho de que diferentes tipos de seres vean las mismas cosas de diferente modo es solamente una consecuencia del hecho de que diferentes tipos de seres ven cosas diferentes del mismo modo. Pues, ¿qué se consideran "las mismas cosas"? ¿Mismas con relación a quién, a qué especie? El espectro de la cosa-en-sí ronda la formulación de Weiss.

El perspectivismo no es un relativismo, sino un multinaturalismo. El relativismo cultural, un multiculturalismo, supone una diversidad de representaciones subjetivas y parciales, que inciden sobre una naturaleza externa, una y total, indiferente a la representación; los amerindios proponen lo opuesto: una unidad representativa o fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre una diversidad real. Una sola "cultura", múltiples "naturalezas"; epistemología constante, ontología variable, el perspectivismo es un multinaturalismo, pues una perspectiva no es una representación.

Una perspectiva no es una representación porque las representaciones son propiedades del espíritu, pero el punto de vista está en el cuerpo³⁴. Ser capaz de ocupar el punto de vista es sin duda una potencia del alma, y los no-humanos son sujetos en la medida en que tienen (o son) un espíritu; pero la diferencia entre los puntos de vista -y un punto de vista no es otra cosa que diferencia- no está en el alma. Ésta, formalmente idéntica a través de las especies, solo percibe la misma cosa en todo lugar: la diferencia debe venir dada entonces por la especificidad de los cuerpos. Eso permite responder a las preguntas hechas anteriormente: si los no-humanos son personas y tienen alma, ¿en qué se distinguen de los humanos? ¿Y por qué, siendo gente, no nos ven como gente?

Los animales ven la *misma* forma que nosotros cosas *distintas* de lo que nosotros vemos porque sus cuerpos son diferentes de los nuestros. No me estoy refiriendo a las diferencias de fisiología -en cuanto a eso, los ame-

rindios reconocen una uniformidad básica de los cuerpos- sino a los afectos, inclinaciones o capacidades que singularizan cada tipo de cuerpo; lo que éste come, cómo se mueve, cómo se comunica, dónde vive, si es gregario o solitario... La morfología corporal es un signo poderoso de estas diferencias de inclinaciones, aunque puede ser engañosa pues una figura de humano, por ejemplo, puede estar ocultando un afecto-jaguar. Lo que estoy llamando cuerpo, por lo tanto, no es sinónimo de fisiología distintiva o de anatomía característica, sino un conjunto de maneras o modos de ser que constituyen un *habitus*. Entre la subjetividad formal de las almas y la materialidad sustancial de los organismos, existe ese plano central que es el cuerpo como haz de inclinaciones y capacidades, y que es el origen de las perspectivas. Lejos del esencialismo espiritual del relativismo, el perspectivismo es un *manierismo* corporal.

La diferencia de los cuerpos, entretanto, solo es aprehensible desde un punto de vista exterior, para los otros, ya que para sí mismo cada tipo de ser tiene la misma forma (la forma genérica de lo humano): los cuerpos son el modo por el cual la alteridad es aprehendida como tal. En condiciones normales, no vemos a los animales como gente ni ellos a nosotros porque nuestros cuerpos respectivos y relativos son diferentes. Así, si la Cultura es la perspectiva reflexiva del agente objetivada en el concepto de alma, se puede decir que la Naturaleza es el punto de vista del agente sobre los otros cuerpos-inclinaciones; en otros términos, si la Cultura es la naturaleza del Sujeto, *la Naturaleza es la forma del Otro en tanto que cuerpo*, es decir, en tanto que algo para los otros. La cultura tiene la forma del pronombre sujeto "yo"; la naturaleza es la forma por excelencia de la "no-persona", o del objeto, indicada por el pronombre "él" con valor impersonal (Benveniste 1966: 256).

Si, para los amerindios, lo que marca la diferencia es el cuerpo, se comprende, al fin, por qué los métodos españoles y antillanos de averiguar la humanidad del otro, en la anécdota que contaba Lévi-Strauss, mostraban tal asimetría. Para los europeos, se trataba de decidir si los otros tenían alma; para los indígenas, de saber qué tipo de cuerpo tenían los otros. Para los europeos, el plano donde radica la diferencia de perspectiva es el alma (¿los indígenas son hombres o animales?); para los indígenas, es el cuerpo (¿los europeos son hombres o espíritus?). Los europeos no dudaban de que los indígenas tuviesen cuerpo: los animales también lo tienen; los indígenas no se cuestionaban que los europeos tuviesen alma: los animales también la tienen. Lo que los indígenas querían saber era si el cuerpo de aquellas "almas" era capaz de las mismas inclinaciones y maneras que los suyos: si era un cuerpo humano o un cuerpo de espíritu, proteiforme, y no sujeto a la putrefacción. En definitiva, el etnocentrismo europeo consiste en negar que los otros cuerpos tengan la misma alma: el amerindio, en dudar que las otras almas tengan el mismo cuerpo.

El estatuto de lo humano en la tradición occidental es, como subrayó In-gold (1994,1996), esencialmente ambiguo: por un lado, la humanidad (*haman-kind*) es una especie animal entre otras, y la animalidad es un ámbito que incluye a los humanos; por otro, la Humanidad (*humanity*) es una condición moral que excluye a los animales. Estos dos estatutos cohabitan en el concepto problemático y disyuntivo de "naturaleza humana"³⁵. Dicho de otra forma, nuestra cosmología imagina una continuidad física y una discontinuidad metafísica entre los humanos y los animales, la primera haciendo del hombre objeto de las ciencias de la naturaleza; la segunda, de las ciencias de la cultura. El espíritu es nuestro gran diferenciador: es lo que sitúa a los humanos por encima de los animales y de la materia en general, lo que singulariza a cada humano individual ante sus semejantes, lo que distingue a las culturas o períodos históricos en cuanto "conciencias colectivas" o "espíritus de la época". El cuerpo, al contrario, es el gran integrador, el vehículo de la "participación moderna": lo que nos conecta al resto de los seres vivos, unidos todos por un sustrato universal (el ADN, la química del carbono, etc.) que, a su vez, remite a la naturaleza última de todos los "cuerpos" materiales³⁶. Los amerindios, en contrapartida, imaginan una continuidad metafísica y una discontinuidad física entre los seres del cosmos; la primera da lugar al animismo -la "participación primitiva"-; la segunda, al perspectivismo. El espíritu, que no es aquí sustancia inmaterial sino forma reflexiva, es lo que integra; el cuerpo, que no es sustancia material sino inclinación activa, lo que diferencia.

El perspectivismo no es un relativismo, sino un relacionalismo. Veamos ahora otra mención al supuesto relativismo amazónico: la de Renard-Casevitz (1991) en su libro sobre la mitología machiguenga. Comentando un mito en el que los protagonistas humanos visitan diversas aldeas habitadas por gentes extrañas que llaman "pez", "aguti", o "guacamayo" (comida humana) a las serpientes, murciélagos o bolas de fuego de que se alimentan, la autora se da cuenta de que el perspectivismo indígena no es exactamente un relativismo cultural:

El mito afirma que existen normas transculturales y transnacionales en vigor en todas partes. Esas normas determinan los mismos gustos, los disgustos, los mismos valores dietéticos y las mismas prohibiciones o aversiones. (...) Los malentendidos míticos son resultado de visiones desfasadas, no de gustos bárbaros o de un uso impropio del lenguaje (op. cit.: 25-26).

Pero eso no impide a la autora ver aquí algo perfectamente banal:

Esa puesta en perspectiva (mise en perspective) es solo la aplicación y trasposición de prácticas sociales universales, tales como el hecho de que la madre y el padre de X son los suegros de Y... La variabilidad de la denominación en función del

lugar ocupado explica cómo A puede ser al mismo tiempo pescado para X y serpiente para Y (op. cit.: 29).

El problema es que esta generalización de la relatividad funcional propia de la vida en sociedad, aplicada a las diferencias interespecíficas o intergenéricas, tiene la consecuencia paradójica de hacer de la cultura humana (machiguenga) algo natural, es decir, absoluto: todo el mundo come "pescado", nadie come "serpiente".

Por otra parte, la analogía que establece Casevitz entre las relaciones de parentesco y lo que los diferentes tipos de ser consideran pescado o serpiente, es muy interesante. Hagamos un experimento mental. Los términos de parentesco son relacionantes u operadores lógicos abiertos; pertenecen a la clase de nombres que definen algo por sus relaciones con otra cosa (los lingüistas seguro que tienen una etiqueta para esas palabras, tal vez "predicados de dos lugares" o algo así). Y, por otro lado, conceptos como 'pez' o 'árbol' son sustantivos "propriadamente dichos", cerrados o bien circunscritos, que se aplican a un objeto en virtud de sus propiedades autosubsistentes y autónomas. Ahora bien, lo que parece ocurrir en el perspectivismo indígena es que sustancias designadas por sustantivos como "pez", "serpiente", "hamaca" o "canoa", se interpretan como si fuesen relacionantes, algo a mitad de camino entre el nombre y el pronombre, el sustantivo y el deíctico. (Hay, supuestamente, una diferencia entre nombres de *natural kinds* como "pez", y nombres de cosas artificiales como "hamaca" - ver más adelante). Alguien es padre sólo porque existen otros de quien él es padre: la paternidad es una relación, mientras que la "pecificidad" o la "serpentud" es una propiedad intrínseca de peces y serpientes. Lo que sucede en el perspectivismo es que algo *también* es pez sólo porque existe alguien de quien este algo es pez.

Pero si decir que los grillos son los peces de los muertos (ver Viveiros de Castro, 2002: cap. 1) o que los lodazales son las hamacas de los tapires equivale realmente a decir que Nina, la hija de mi hermana Isabel, es mi sobrina - el argumento de Renard-Casevitz-, entonces, de hecho, no hay ningún relativismo. Isabel no es una madre *para* Nina, *desde el punto de vista* de Nina, en el sentido usual, subjetivista, de la expresión. Ella es la madre *de* Nina, es real y objetivamente su madre, y yo soy, de hecho, su tío. La relación es interna y genitiva -mi hermana es la madre de alguien de quien yo soy tío, igual que los grillos de los vivos son los peces de los muertos-, y no una conexión externa, representacional, del tipo "X es pez para alguien", que implica que X es sólo *representado* como pez, sea lo que fuere "en sí mismo". Sería absurdo decir que, como Nina es hija de Isabel pero no mía, entonces ella no es una "hija" *para mí*, pues de hecho ella es una *hija* de mi hermana, precisamente. En *Process and Reality*, Whitehead observa: "La expresión 'mundo real' es como 'ayer' o 'mañana': cambia de sentido según el punto de vista" (apud Latour, 1994:197). Así pues, un punto de vista no es una opinión subjetiva; no hay nada de subjetivo en los conceptos de "ayer" y "mañana" como tampoco lo

hay en los de "mi madre" o "tu hermano". El mundo real de las diferentes especies depende de sus puntos de vista, porque el "mundo" está compuesto de diferentes especies, es el espacio abstracto de divergencia entre ellas en cuanto puntos de vista: no hay puntos de vista sobre las cosas, son las cosas y los seres los que son puntos de vista (Deleuze 1988: 203). La cuestión aquí, por lo tanto, no es saber "cómo ven el mundo los monos" (Cheney y Seyfarth 1990), sino qué mundo se expresa a través de los monos, de qué mundo *son* ellos el punto de vista.

Imaginemos que todas las "sustancias" que pueblan los mundos amerindios sean de ese tipo. Supongamos que, así como dos individuos son hermanos porque tienen los mismos padres, fuesen coespecíficos porque tienen el mismo pez, la misma serpiente, la misma canoa, etc. Entenderemos, entonces, por qué es tan frecuente en las cosmologías amazónicas relacionar por afinidad a los animales con los humanos. La sangre de los humanos es la cerveza de mandioca del jaguar exactamente igual que mi hermana es la esposa de mi cuñado, y por las mismas razones. Los numerosos mitos amerindios que ponen en escena casamientos interespecíficos, describiendo minuciosamente las difíciles relaciones entre los yernos o cuñados humanos y sus suegros o cuñados animales, no hacen otra cosa que combinar las dos analogías en una sola. Vemos así cómo el perspectivismo tiene una relación estrecha con el intercambio. No sólo puede ser tomado como una modalidad de intercambio (la "reciprocidad de perspectivas" de nuestro epígrafe) sino que el intercambio mismo debe ser definido en estos términos, como *intercambio de perspectivas* (Strathern 1988, 1992a, b).

Tendríamos, así, una ontología íntegramente relacional en la cual las sustancias individuales o las formas sustanciales no son la realidad última.

Aquí no habría distinción entre cualidades primarias y secundarias -por citar una distinción filosófica tradicional-, ni entre "hechos brutos" y "hechos institucionales" -por citar la dualidad propuesta en un libro reciente de Searle (1995).

Hablemos un poco de este libro de Searle. En él, el autor opone lo que llama hechos u objetos brutos, cuya realidad es independiente de la conciencia, como la gravedad, las montañas, los árboles y los animales (todos los *natural kinds* pertenecen a esta clase), a los objetos llamados institucionales, cuya existencia, identidad y propósito derivan de significados culturales específicos atribuidos a ellos por los humanos, como el matrimonio, el dinero, las hachas o los ordenadores. Notemos que este libro se titula *The construction of social reality*, y no *The social construction of reality*, como el de Berger y Luckmann. Los hechos brutos *no* son contruidos, los hechos institucionales sí (incluyendo las afirmaciones sobre los hechos brutos). En esta versión modernizada del viejo dualismo naturaleza/cultura, el relativismo cultural valdría

para los objetos culturales, al tiempo que el universalismo natural se aplicaría a los objetos naturales.

Si por casualidad Searle se tropezase con mi exposición del perspectivismo amerindio, diría probablemente que lo que estoy diciendo es que para los indígenas, *todos* los hechos son de tipo mental o institucional, y que todos los objetos, incluso los árboles y los peces, son como el dinero o las canoas, en el sentido de que su única realidad (en cuanto dinero o canoas, no en cuanto pedazos de papel o de madera) se debe a los significados y usos que los humanos les atribuyen. Eso no sería sino un relativismo, una forma incluso extrema, absoluta de relativismo.

En efecto, una de las consecuencias de la ontología anímico-perspectiva amerindia es que no existen hechos naturales autónomos, pues la "naturaleza" de unos es la "cultura" de otros (ver *supra*). Si la fórmula de una regla constitutiva o de un hecho institucional es "X es como Y en el contexto C" (Searle 1969: 51-52), los hechos indígenas que nos interesan aquí son, realmente, de este tipo: "Sangre es como Cerveza de mandioca en el contexto Jaguar". Pero esos hechos institucionales (los "Y" de la fórmula de Searle) son aquí universales, lo que escapa a la alternativa de Searle, donde los hechos brutos son universales y los institucionales, particulares. Es imposible reducir el perspectivismo a un tipo de relativismo construccionista (que definiría todos los hechos como de tipo institucional y concluiría que son culturalmente variables). Lo que tenemos aquí es un caso de *universalismo cultural* cuya contrapartida es un *relativismo natural* (tomo la expresión de Latour 1991:144). A esta diferencia frente a nuestra asociación de la naturaleza con lo universal y de la cultura con lo particular es a lo que yo llamo multinaturalismo.

Todos recordamos la frase de Wittgenstein: "Si un león pudiese hablar, no seríamos capaces de entenderlo". Ésta es una declaración relativista. Según los indígenas, diría yo, los leones -en este caso, los jaguares- no sólo pueden hablar, sino que somos perfectamente capaces de entender lo que *dicen*; ahora bien, lo que ellos *quieran decir* con lo que dicen, ya es otra historia. Las mismas representaciones, distintos objetos; sentido único, referencias múltiples. El problema de los indígenas no es un problema fregeano.

El cuerpo salvaje

La idea de que, en las cosmologías amazónicas, el cuerpo aparece como el gran diferenciador, es decir, como aquello que sólo une a seres del mismo tipo en la medida en que los distingue de los demás, permite reconsiderar bajo una nueva luz algunas cuestiones clásicas de la etnología regional. De este modo, el tema ya antiguo de la importancia de la corporalidad en las sociedades amazónicas (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro 1979) adquiere un fundamento cosmológico. Es posible, por ejemplo, entender mejor por qué las categorías de identidad -individuales, colectivas, étnicas o cosmológicas- se expresan tan frecuentemente por medio de idiomas corporales, en

particular a través de la alimentación y del adorno corporal. La pregnancy simbólica universal de los regímenes alimentarios y culinarios -de lo "crudo y lo cocido" mitológico y lévi-straussiano a la idea de los Piro de que su "comida legítima" es lo que los *hace*, literalmente, diferentes de los Blancos (Gow 1991); de las abstinencias alimenticias definidoras de los "grupos de sustancia" del Brasil central (Seeger 1980) a la clasificación básica de los seres por su régimen alimenticio (Baer 1994:88); de la productividad conceptual de la comensalidad, la semejanza de la dieta y la condición relativa de presa-objeto y predador-sujeto (Vilaça 1992) a la omnipresencia del canibalismo como horizonte predicativo de toda relación con el otro, sea matrimonial, manducatoria o guerrera (Viveiros de Castro 1993)- esa universalidad manifiesta justamente la idea de que el conjunto de maneras y procesos que constituyen los cuerpos es el lugar donde emerge la diferencia.

Lo mismo podemos decir del intenso uso semiótico del cuerpo en la definición de la identidad personal y en la circulación de los valores sociales (Turner 1995). La conexión entre esta sobre-exploración del cuerpo (sobre todo de su superficie visible) y el escaso recurso, en el *socius* amazónico, a objetos capaces de servir como soporte de relaciones, es decir, una situación en la que el intercambio no está mediado por objetivaciones materiales densas como las que caracterizan las economías del don o de la mercancía, fue sagazmente destacada por Turner, quien mostró cómo el cuerpo humano debe aparecer entonces como prototipo del objeto social. Pero el énfasis amerindio en la construcción social del cuerpo no puede ser tomado como culturalización de un sustrato natural, sino como producción de un cuerpo distintivamente humano, entiéndase, naturalmente humano. Este proceso parece expresar una voluntad no tanto de "desanimalizar" el cuerpo por su marca cultural, como de *particularizar un cuerpo todavía demasiado genérico*, diferenciándolo de los cuerpos de otros grupos humanos así como de otras especies. El cuerpo, por ser el espacio de la perspectiva diferenciadora, debe ser diferenciado al máximo para poder expresar ésta completamente.

El cuerpo humano puede considerarse como lugar de confrontación entre humanidad y animalidad, pero no porque soporte una naturaleza animal que deba ser escondida y controlada por la cultura (Rivière 1994). Es el instrumento fundamental de expresión del sujeto y, al mismo tiempo, el objeto por excelencia, aquello que se presenta a la mirada del otro. Por eso, la objetivación social máxima de los cuerpos, su máxima particularización expresada en los adornos y la exhibición ritual, es al mismo tiempo su máxima animalización (Goldman 1975:178; S. Hugh-Jones 1979: 141-142; Seeger 1987: cap. 1 y 2; Turner 1991b, 1995) cuando están recubiertos de plumas, colores, grafismos, máscaras y otras prótesis animales. El hombre ritualmente vestido de animal es la contrapartida del animal sobrenaturalmente desnudo: el primero, transformado en animal, revela para sí mismo la distintividad "natural" de su cuerpo; el segundo, desnudo de su forma exterior y revelándose como humano, muestra la similitud "sobrenatural" de todos los espíritus. El mode-

lo de espíritu es el espíritu humano, pero el modelo de cuerpo son los cuerpos animales; y si la cultura es la forma genérica del *yo* y la naturaleza del *él*, la objetivación del sujeto para sí mismo exige la singularización de los cuerpos, lo que naturaliza la cultura, esto es, la "encorpora", mientras que la subjetivación del objeto implica la comunicación de los espíritus -lo que culturaliza la naturaleza, es decir, la sobrenaturaliza-. La problemática amerindia de la distinción naturaleza/cultura, antes de desaparecer en nombre de una común socialidad anímica humano-animal, debe por lo tanto ser releída a la luz del perspectivismo somático.

Como argumento importante a favor de la idea de que el modelo de cuerpo son los cuerpos animales, recordaría que no hay prácticamente ningún ejemplo, en la etnología y en la mitología amazónicas, de animales "vistiéndose" de humanos, esto es, asumiendo un cuerpo humano como si fuera una ropa. Todos los cuerpos, incluido el humano, son concebidos como vestimentas o envoltorios; pero nunca se ve a los animales vistiendo un ropaje humano. Lo que se encuentra son humanos vistiendo ropas animales y volviéndose animales, o animales desvistiéndose de sus ropas animales y revelándose como humanos. La forma humana es como un cuerpo dentro del cuerpo; es el cuerpo desnudo primigenio, el "alma" del cuerpo³⁷.

Es importante observar que esos cuerpos amerindios no son pensados bajo el modo de *el hecho*, sino de *lo hecho*. De ahí, el énfasis en los métodos de fabricación continua de los cuerpos (Viveiros de Castro 1979), la concepción del parentesco como proceso de "asemejamiento" activo de los individuos (Gow 1989,1991) debido al hecho de compartir los fluidos corporales, sexuales y alimenticios -y no como herencia pasiva de una esencia sustancial-, la teoría de la memoria que inscribe ésta en la "carne" (Viveiros de Castro 1992a: 201-207), y, más generalmente, una teoría del conocimiento que sitúa a éste en el cuerpo (McCallum 1996). La *Bildung* amerindia incide en el cuerpo antes que en el espíritu: no hay cambio espiritual que no pase por una transformación del cuerpo, por una redefinición de sus inclinaciones y capacidades.

El carácter elaborado más que dado del cuerpo, concepción que exige diferenciar a éste "culturalmente" para que pueda servir "naturalmente" de diferenciante, tiene una evidente conexión con la metamorfosis interespecífica, posibilidad siempre presente en las cosmologías amerindias. No debe sorprendernos un pensamiento que considera a los cuerpos como los grandes diferenciadores y afirma al mismo tiempo su posibilidad de transformación. Nuestra cosmología supone la distintividad singular de los espíritus, pero no por eso declara imposible la comunicación (aunque el solipsismo sea un problema constante) ni desacredita la transformación espiritual inducida por procesos como la educación o la conversión religiosa; en realidad, precisamente porque los espíritus son diferentes es por lo que la conversión se hace necesaria (los europeos querían saber si los indígenas tenían alma para poder modificarla). La metamorfosis corporal es la contrapartida amerindia del tema europeo de la conversión espiritual.

La relativa escasez de ejemplos inequívocos y elaborados de posesión espiritual en el sistema amerindio del chamanismo puede estar, por lo tanto, asociada a la preeminencia del tema opuesto, la metamorfosis corporal. El problema de la conversión religiosa de los indígenas podría también recibir alguna luz de esta reflexión. La experiencia indígena de la "aculturación" parece centrarse más en la incorporación y encorporación de las prácticas corporales occidentales -alimentación, vestuario, sexo interétnico, el lenguaje como capacidad somática- que en la idea de una asimilación espiritual³⁸. Las teorías antropológicas sobre el cambio sociocultural tienden a rechazar, no hace falta decir que con razón, las ideas etno-genéticas occidentales de que el mestizaje y la asimilación racial conducen a la pérdida de distintividad étnico-cultural. Por el contrario, los procesos de aculturación se definen en términos de cambios ideológicos, esto es, como procesos esencialmente mentales que afectan antes que nada a las "creencias" nativas; la aculturación se piensa a imagen de la conversión religiosa, justo como la "cultura" se piensa a imagen de la religión. Consecuentemente, y por más que conceptos como el de *habitus* traten de matizar esa tendencia, los cambios corporales producidos por la aculturación se interpretan como consecuencia de los cambios en el plano de las "representaciones colectivas", antes que como su causa. Creo que los indígenas piensan de forma diferente, incluso porque su "pensamiento" está diferentemente asociado a su "cuerpo".

Advirtamos que la metamorfosis amerindia no es un proceso tranquilo, y mucho menos una meta. Si el solipsismo es un fantasma que amenaza permanentemente nuestra cosmología -reflejando el miedo de no reconocernos en nuestros semejantes, puesto que estos en realidad no lo son, dada la singularidad potencialmente absoluta de los espíritus- la posibilidad de la metamorfosis expresa el temor opuesto, el de no poder diferenciar ya lo humano de lo animal y, sobre todo, el temor de ver el alma humana que persiste bajo el cuerpo animal que se come (Goldman 1975:183; Brightman 1993; 206-ss; Erikson 1997: 223)³⁹. Esto se traduce en una de las recurrentes etnográficas más importantes del perspectivismo: la humanidad anterior de los animales se suma a su espiritualidad actual oculta por la forma visible para producir un extendido sistema de restricciones o precauciones alimentarias, que tan pronto declara incomedibles ciertos animales míticamente consustanciales a los humanos, como exige la des-subjetivación chamanística del animal antes de consumirlo, neutralizando su espíritu, transustanciando su carne en vegetal o reduciéndolo semánticamente a otros animales menos próximos de los humanos -todo eso bajo pena de venganza en forma de enfermedad, concebida como contrapredación canibal, llevada a efecto por el espíritu de la presa convertida en depredador, en una inversión mortal de perspectivas que transforma lo humano en animal⁴⁰. El fantasma del canibalismo es el equivalente amerindio del problema del solipsismo: si este deriva de la inseguridad de que la semejanza entre dos cuerpos garantice la comunidad real de los

espíritus, aquel sospecha que la semejanza de los espíritus pueda prevalecer sobre la diferencia real de los cuerpos, y que todo animal que se come siga siendo, pese a los esfuerzos chamanísticos para su des-subjetivación, humano. Lo que no impide, naturalmente, que tengamos entre nosotros solipsistas más o menos radicales, ni que algunas sociedades amerindias sean, deliberada y más o menos literalmente, caníbales.

En el canibalismo amazónico, lo que se busca es precisamente la incorporación del aspecto subjetivo del enemigo, que es, por eso, hiper-subjetivado, y no su des-subjetivación, como en el caso de los cuerpos animales (ver Viveiros de Castro, 1992a, 1996a, y Fausto 2001). Como ya he dicho, buena parte del trabajo del chamán consiste en transformar a los animales muertos en cuerpos puramente naturales, desespiritualizados y así susceptibles de ser consumidos sin riesgos. En contraste, lo que define a los espíritus es, entre otras cosas, el hecho de ser supremamente incomedibles; eso los transforma en comedores por excelencia, o sea, en antropófagos. Por eso, es común que los grandes animales depredadores sean las formas preferidas de los espíritus para manifestarse. Así se entiende, además, por qué los animales de presa ven a los humanos como espíritus, por qué los depredadores nos ven como animales de presa, y por qué los animales considerados incomedibles suelen asimilarse a espíritus.

La noción de metamorfosis está íntimamente ligada a la doctrina de las ropas animales, a la que nos hemos referido aquí varias veces. ¿Cómo conciliar la idea de que el cuerpo es el espacio de la perspectiva diferenciadora con el tema de la *apariencia* y de la *esencia*, recordado siempre para interpretar el animismo y el perspectivismo? Me parece que aquí hay un equívoco importante, que es el de tomar la "apariencia" corporal como inerte y falsa, la "esencia" espiritual como activa y verdadera (ver las observaciones definitivas de Goldman 1975: 63, 124-25, 200). Nada más lejos, creo yo, de lo que los indígenas tienen en mente al hablar de los cuerpos como ropas. *No se trata tanto de que el cuerpo sea una especie de ropa, como de que una ropa sea un tipo de cuerpo.* No olvidemos que en estas sociedades se inscriben en la piel significados eficaces y se utilizan máscaras animales (o por lo menos se conoce su principio) dotadas del poder de transformar metafísicamente la identidad de sus portadores si se usan en el contexto ritual apropiado. Se viste una ropa-máscara más para activar los poderes de otro cuerpo que para ocultar una esencia humana bajo una apariencia animal⁴¹. Las ropas animales que los chamanes utilizan para desplazarse por el cosmos no son disfraces, sino instrumentos: se parecen a los equipos de buceo o a los trajes espaciales, no a las máscaras de carnaval. Lo que se pretende al ponerse una escafandra es poder funcionar como un pez, respirando bajo el agua, y no esconderse bajo una apariencia extraña. Del mismo modo, las ropas que, en los animales, cubren una "esencia" interna de tipo humano no son meros disfraces, sino su equipamiento distintivo, dotado de las inclinaciones y capacidades que definen a

cada animal⁴². Es verdad que "las apariencias engañan" (Hallowell 1960; Rivière 1994); pero mi impresión es que las narraciones amerindias que tratan sobre las ropas animales muestran tanto o más interés en lo que estas ropas hacen que en lo que esconden⁴³. Además, entre un ser y su apariencia está su cuerpo, que es más que ésta -y las mismas narraciones muestran cómo las apariencias son siempre "desenmascaradas" por un comportamiento corporal incoherente con ellas⁴⁴. En resumen: no hay duda de que los cuerpos son desechables e intercambiables, y que tras ellos están las subjetividades formalmente idénticas a lo humano. Pero esta idea no equivale a nuestra oposición entre apariencia y esencia, sino que sólo manifiesta que la permutabilidad objetiva de los cuerpos está fundada en la equivalencia subjetiva de los espíritus.

Otro tema clásico de la etnología suramericana que podría ser interpretado en este marco es el de la discontinuidad sociológica entre los vivos y los muertos (Carneiro da Cunha 1978). La distinción fundamental entre los vivos y los muertos pasa por el cuerpo y no, precisamente, por el espíritu; la muerte es una catástrofe corporal que prevalece como elemento diferenciador sobre la común "animación" de los vivos y de los muertos. Las cosmologías amerindias dedican igual o mayor interés a la caracterización del modo en que los muertos ven el mundo que a la visión de los animales y, como en el caso de éstos, se complacen en subrayar las diferencias radicales con el mundo de los vivos. Los muertos, en rigor, no son humanos por estar definitivamente separados de sus cuerpos. Un muerto, espíritu definido por su separación de un cuerpo humano, es atraído lógicamente por los cuerpos animales; por eso morir es transformarse en animal⁴⁵, como lo es transformarse en otras figuras de la alteridad corporal, especialmente los afines y los enemigos. De esta manera, si el animismo afirma una continuidad subjetiva y social entre humanos y animales, su complemento somático, el perspectivismo, establece una discontinuidad objetiva, igualmente social, entre humanos vivos y humanos muertos. (Las religiones basadas en el culto a los ancestros parecen postular lo contrario: la identidad espiritual atraviesa la barrera corporal de la muerte, los vivos y los muertos son semejantes en la medida en que manifiestan el mismo espíritu: ancestralidad sobrehumana y posesión espiritual, por un lado y animación de los muertos y metamorfosis corporal, por el otro).

Después de haber examinado el elemento diferenciador del perspectivismo amerindio, sólo me falta atribuir una función cosmológica a la unidad transespecífica del espíritu. Aquí es donde creo que se puede proponer una definición relacional de la categoría de "Sobrenaturaleza", hoy ya en descrédito, pero cuya utilidad me parece incuestionable⁴⁶. Aparte de lo cómoda que resulta para etiquetar ámbitos cosmográficos del tipo "*hyper-uranios*", o para definir una tercera categoría de entidades intencionales -pues decididamente hay varios seres en las cosmologías indígenas que no son ni humanos ni animales (me refiero a los "espíritus")-, esa noción puede servir para designar

un contexto relacional específico y una cualidad fenomenológica propia, distinta tanto de la intersubjetividad característica del mundo social como de las relaciones "interobjetivas" con los cuerpos animales.

Siguiendo la analogía con la serie pronominal (Benveniste 1966a, b) se ve que entre el *yo* reflexivo de la cultura (generador del concepto de alma o espíritu) y el *él* con valor impersonal de la naturaleza (marcador de la relación con la alteridad corpórea), hay una posición que falta, la del *tú*, la *segunda persona*, o el otro tomado como otro sujeto, cuyo punto de vista sirve de eco latente al del *yo*. Creo que este concepto puede ser de ayuda en la determinación del contexto sobrenatural. Contexto anormal en el cual el sujeto es capturado por otro punto de vista cosmológico dominante, donde *él* es el *tú* de una perspectiva no-humana, la *Sobrenaturaleza es la forma del Otro como Sujeto*, implicando la objetivación del *yo* humano como un *tú* para este Otro.

La situación sobrenatural típica en el mundo amerindio es el encuentro, en la selva, de un ser humano -siempre solo- y un ser al que se ha *visto* al principio como un mero animal o una persona, que se revela como un espíritu o un muerto y que *habla* con el hombre (la dinámica de esa comunicación está excelentemente analizada por Taylor [1993a])⁴⁷. Esos encuentros suelen ser letales para el interlocutor que, subyugado por la subjetividad no-humana, se pasa al lado de ésta, transformándose en un ser de su misma especie: muerto, espíritu o animal. Quien responde a un *tú* dicho por un no-humano acepta la condición de ser su "segunda persona" y al asumir, a su vez, la posición de *yo*, lo hará ya como no-humano. (Sólo los chamanes, personas multinaturales por definición y oficio, son capaces de circular entre las perspectivas, tuteando y siendo tuteados por las agencias extra-humanas sin perder su propia condición de sujeto). La forma arquetípica de esos encuentros sobrenaturales consiste, pues, en la intuición súbita de que el otro es humano, entiéndase, que *él* es el humano, lo que automáticamente deshumaniza y aliena al interlocutor, transformándolo en presa, en animal. Y éste sería, en fin, el verdadero significado de la inquietud amerindia sobre lo que se esconde bajo las apariencias. Las apariencias engañan porque nunca se puede estar seguro de cuál es el punto de vista dominante, esto es, de qué mundo está en vigor cuando se interactúa con los otros. Todo es peligroso; sobre todo, cuando todo es gente, y nosotros tal vez no lo seamos.

Nota final

Es importante prestar atención al hecho de que los dos puntos de vista cosmológicos aquí comparados -a los que he llamado "occidental" y "amerindio"- no son "composibles", desde *nuestro* punto de vista. Un compás debe tener una de sus piernas firme, para que la otra pueda girar. Nosotros hemos escogido como soporte la pierna correspondiente a la naturaleza, dejando la otra describir el círculo de la diversidad cultural. Los indígenas parecen

haber escogido la pierna del compás cósmico correspondiente a lo que llamamos "cultura", sometiendo así nuestra "naturaleza" a una inflexión y variación continuas. La idea de un compás capaz de mover dos piernas al mismo tiempo -un relativismo finalizado- sería así geoméricamente contradictoria, o filosóficamente inestable.

Pero no debemos olvidar en primer lugar que, si bien las puntas del compás están separadas, las piernas se articulan en el vértice: la distinción entre naturaleza y cultura gira en torno a un punto donde ésta todavía no existe. Este punto, como Latour (1991) tan bien argumentó, tiende a manifestarse en nuestra modernidad solo como práctica extra-teórica, visto que la Teoría es el trabajo de purificación y separación del "mundo del medio" de la práctica en ámbitos, sustancias o principios opuestos: en Naturaleza y Cultura, por ejemplo. El pensamiento amerindio (todo pensamiento mito-práctico, quizá) toma el camino opuesto. Pues el objeto de la mitología está situado exactamente en el vértice donde radica la separación entre Naturaleza y Cultura. En este origen virtual de todas las perspectivas, el movimiento absoluto y la multiplicidad infinita son indiscernibles de la inmovilidad congelada y de la unidad impronunciable.

En segundo y último lugar: si los indígenas tienen razón, la diferencia entre los dos puntos de vista *no* es una cuestión cultural, y mucho menos de mentalidad. Si los contrastes entre relativismo y perspectivismo o entre multiculturalismo y multinaturalismo fuesen leídos a la luz, no de nuestro relativismo multicultural, sino de la doctrina indígena, es forzoso llegar a la conclusión de que la reciprocidad de perspectivas se aplica a sí misma y que la diferencia es de mundo, no de pensamiento:

Quizá lleguemos a descubrir, un día, que, tanto en el pensamiento mítico como en el pensamiento científico, opera la misma lógica y que el hombre siempre ha pensado bien. El progreso -si es que podemos aplicar el término en ese caso- no tendría entonces la conciencia por teatro, sino el mundo, donde una humanidad dotada de facultades constantes se encontraría, en el decurso de su larga historia, continuamente confrontado con nuevos objetos (Lévi-Strauss 1955b:255). □

* "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena", de Eduardo Viveiros de Castro, es la traducción del portugués realizada por Rosa Álvarez y Roger Sansi del capítulo 7 del libro del mismo autor *A inconstância da alma selvagem* (São Paulo, Cosac y Naify, 2002, pp. 345-400).

Notas

- 1 Las páginas que siguen tienen su origen en un diálogo con Tânia Stolze Lima. La primera versión del principal de los artículos aquí refundidos (Viveiros de Castro 1996c) fue escrita y publicada al mismo tiempo que el estudio de Lima sobre el perspectivismo juruna, al cual remito al lector (Lima 1996). El ensayo de Latour (1991) sobre la noción de modernidad fue una fuente de inspiración indirecta, pero decisiva, para esta primera versión. Meses después de haber publicado el artículo de 1996, leí un viejo texto de Fritz Krause (1931; citado en Boelscher 1989: 212 n.10) donde encontré ideas curiosamente convergentes con algunas de las aquí expuestas y que comentaré en otra ocasión. Pero la verdadera coincidencia del artículo de 1996 -ignorada entonces- se producía con la teoría desarrollada por Roy Wagner en *The invention of Culture*, libro que leí quince años antes (en 1981, año de su segunda edición) pero que se borró completamente de mi memoria, seguramente por estar por encima de mi capacidad de comprensión. Al releerlo en 1998, comprendí que algo había asimilado, después de todo, puesto que había reinventado ciertos pasos cruciales del argumento de Wagner. Peter Gow, Aparecida Vilaça, Philippe Descola y Michael Houseman contribuyeron, como siempre, con sugerencias y comentarios en diversas fases de la elaboración del texto. Por fin, el desarrollo en curso de las tesis aquí expuestas (Viveiros de Castro 2002) deben a las luces de Bruno Latour y Marilyn Strathern mucho más de lo que es posible consignar en este momento.
- 2 "Esa es la lógica de un discurso comúnmente conocido como 'occidental' cuyo fundamento ontológico reside en una separación de los ámbitos subjetivo y objetivo, el primero concebido como mundo interior de la mente y del significado, el segundo, como mundo exterior de la materia y de la sustancia" (Ingold 1991: 356).
- 3 Cuando están reunidos en sus aldeas en la selva, p. ej., los animales se quitan la ropa y asumen su figura humana. En otros casos, la ropa sería transparente a los ojos de la propia especie y de los chamanes humanos.
- 4 La noción de "ropa" corporal ha sido documentada, entre otros, en los Makuna (Århem 1993), los Yagua (Chaumeil 1983:125-127), los Piro (Gow com. pers.), los Trio (Rivière 1994) o los Alto-Xinguanos (Gregor 1977:322; Viveiros de Castro 1977: 182). Es probablemente una noción panamericana, con un gran rendimiento, p. ej., en la cosmología kwakiutl (Goldman 1975: 62-63,124-25,182-86, 227-28).
- 5 Cf., para algunos ejemplos, Baer 1994:102, 119-224 (Machiguenga); Grenand 1980: 42 (Wayapi); Jara 1996: 68-73 (Akuriyó); Osborn 1990: 151 (U'wa); Viveiros de Castro 1992a: 68 (Araweté); Weiss 1969:158 (Campa).
- 6 Cf. p. ej., Saladin d' Anglure 1990, Fienup-Riordan 1994 (Esquimales); Nelson 1983, McDonnell 1984 (Koyukon, Kaska); Tanner 1979, Scott 1989, Brightman 1993 (Cree); Hallowell 1960 (Ojibwa); Goldman 1975 (Kwakiutl), Guédon 1984 (Tsimshian); Boelscher 1989 (Haida). Para Siberia, cf. Hamayon 1990. Cf. finalmente Howell 1984, 1996 y Karim 1981, para los Chewong y Ma'Betisék de Malasia. El estudio de Howell de 1984 fue uno de los primeros en dedicar más atención al tema. Concepciones semejantes también fueron documentadas en una cosmología melanesia, la de los Kaluli (Schiefflin 1976: cap.5).
- 7 Cf. Viveiros de Castro 2002, caps. 2 y 4. Las nociones de perspectiva y punto de vista tienen un papel decisivo en textos que escribí anteriormente, pero en ellos su foco de aplicación era principalmente la dinámica intra-humana, en particular el canibalismo tupi, y su significado casi siempre

analítico y abstracto (Viveiros de Castro 1992a: 248-51, 256-59, 1996a, 2002 cap.4). Los estudios de Vilaça y de Lima me demostraron que era posible generalizar esas nociones.

- 8 Cf. Renard-Casevitz 1991:10-11; Vilaça 1992:49-51; Århem 1993:11-12; Howell 1996:133.
- 9 Overing 1985:249; 1986: 245-46; Viveiros de Castro 1992a: 73-74; Baer 1994:89.
- 10 La noción de que el sujeto -los hombres, los indígenas, mi grupo- que distingue es el término históricamente estable de la distinción entre el "yo" y el "otro" -los animales, los blancos, los otros indígenas- aparece tanto en el caso de la diferenciación interespecífica como en el de la separación intra-específica, como se puede ver en los diferentes mitos amerindios de origen de los Blancos (Cf., p. ej., DaMatta 1970,1973; S. Hugh-Jones 1988; Lévi-Strauss 1991; Viveiros de Castro 2000, 2002 cap. 3). Los otros fueron lo que somos, y no, como creemos nosotros, ellos son lo que fuimos. Y así se comprende lo pertinente que puede ser la noción de "sociedades frías": la historia existe, pero es algo que solo sucede a los otros, o por su causa.
- 11 La distinción es análoga a las de Wagner (1981:133) o Ingold (1994), entre la humanidad como especie (o *humankind*) y la humanidad como ideal moral (o *humanity*).
- 12 La relación entre chamanismo y caza es una cuestión clásica. Cf. Chaumeil 1983: 231-32 y Crocker 1985:17-25.
- 13 La importancia de la relación venatorio-chamanística con el mundo animal en sociedades cuya economía se basa en la horticultura y en la pesca más que en la caza, suscita problemas interesantes para la historia cultural de la Amazonia (Viveiros de Castro 1996b; 2002 cap. 6).
- 14 Cf. Erikson 1984:110-12; Descola 1986:317-30, Århem 1996. Téngase en cuenta además que, en las culturas de la Amazonia occidental, en especial en las que consumen alucinógenos, la personificación de las plantas parece ser al menos tan relevante como la de los animales y que, en áreas como el Alto Xingu, la espiritualización de los instrumentos desempeña una función cosmológica de primer plano.
- 15 Observo que ese modo de explicar el contraste no solo es semejante a la célebre oposición entre "don" y "mercancía", sino que entiendo que se trata del *mismo* contraste, formulado en términos no-económistas. "Si, en una economía mercantil, las cosas y las personas asumen la forma social de la cosa, en la economía del don asumen la forma social de la persona" (Strathem 1988:134; cf. Gregory 1982:41). * N. del T.: El autor emplea "agencia" con el valor del término inglés "agency" (propiedad o cualidad de agente; el que hace) que en español, fuera de los círculos de filosofía y ciencias sociales, es un término todavía poco común, y he creído conveniente acompañarlo del inglés "agency" y "agent".
- 16 La definición teórico-antropológica de "arte" como proceso de abducción de la agencia fue magistralmente expuesta por Alfred Gell en *Art and agency* (1998).
- 17 Me refiero aquí al concepto de Dennett sobre la *n*-ordenalidad de los sistemas intencionales. Un sistema intencional de segundo orden es aquel en el que el observador atribuye no solo creencias, deseos y otras intenciones al objeto (primer orden), sino también creencias, etc., con respecto a otras creencias, etc. La tesis cognitivista más aceptada sostiene que solo el *Homo sapiens* demuestra intencionalidad en orden igual o superior a dos. Obsérvese que mi principio chamanístico de "abducción de un máximo de agencia" se contrapone, evidentemente, a los dogmas de la psicología fisicalista: "Los psicólogos han recurrido frecuentemente al principio conocido con el nombre de 'canon de la parsimonia de Lloyd Morgan', que puede considerarse como un caso particular de la navaja de Occam. Ese principio postula que se debe atribuir a un organismo el mínimo de inteligencia, consciencia o racionalidad suficientes para dar cuenta de su comportamiento" (Dennett op. cit.: 274). En efec-

- to, la maraca del chamán es un instrumento de tipo enteramente diferente de la navaja de Occam; esta puede servir para escribir artículos de lógica, pero no es muy buena, p. ej., para recuperar almas perdidas.
- 18 Como observa Marilyn Strathern a propósito de un régimen epistemológico parecido al amerindio: "(Esta) convención requiere que los objetos de interpretación, humanos o no, sean entendidos como otras personas; en efecto, el propio acto de interpretación presupone la "personeidad" (*personhood*) del que está siendo interpretado. (...) Así pues, lo que se encuentra haciendo interpretaciones son siempre contra-interpretaciones..." (1999: 239).
 - 19 Wagner (1981) fue uno de los pocos que supo hacerlo.
 - 20 Para quedarnos en el ámbito americanista, recordemos, entre otros: el rechazo de Overing (1985) del privilegio de la metáfora a favor de un literalismo relativista que parece apoyarse en la noción de creencia; la teoría de la sinécdoque dialéctica como anterior y superior a la analogía metafórica, propuesta por Turner (1991b), autor que, como otros especialistas (Seeger 1981, Crocker 1985), ha intentado refutar las interpretaciones del dualismo naturaleza/cultura de los Jê y los Bororo en términos de una oposición estática, privativa y discreta; el concepto de "dualismo triádico dual" o de "dualismo dinámico" de Peter Roe (1990), que el autor considera una característica distintiva del arte y pensamiento amazónicos (lo que seguramente sería suscrito por Lévi-Strauss: cf. Viveiros de Castro 2002, cap. 8); o mi propia reconsideración (Viveros de Castro 1992a) de la diferencia entre totemismo y sacrificio a la luz del concepto deleuziano de devenir, que trata de explicar la centralidad de los procesos de predación **71** ontológica en las cosmologías tupi, así como el carácter directamente social (y no solo clasificatorio) de la interacción de los órdenes humanos y extra-humanos.
 - 21 Para una discusión conjunta de los pares totemismo/sacrificio y *aroe/bope*, cf. Viveiros de Castro 1991: 88, 91 n. 2.
 - 22 Digo que esas estructuras son asimétricas porque, en el caso del naturalismo por ejemplo, la noción de naturaleza no necesita de la noción de cultura para ser definida, pero no viceversa. En otras palabras, en nuestra ontología la interacción naturaleza/sociedad es natural porque la distinción misma es vista como "cultural", es decir, *construida*, y por lo tanto, *subordinada* (cf. Searle 1995: 227: "No podría haber una oposición entre cultura y biología porque, si la hubiese, la biología ganaría siempre"). En las ontologías amerindias, por el contrario, tal interacción es social porque la distinción es considerada como natural, es decir, *dada*. Aquí es la categoría de naturaleza la que exige una definición previa de la cultura. (Para la diferencia entre lo "dado" y lo "innato", cf. Wagner 1981 y su aplicación en Viveiros de Castro 2002, cap. 8).
 - 23 Cf. Strathern 1980 y Latour 1991, para esa inestabilidad; en Malik 2000 se encuentra una buena exposición popular de la tensión entre monismo y dualismo en la conciencia moderna.
 - 24 Cf. Radcliffe-Brown 1929:130-31, donde, entre otros argumentos dignos de mención, se distinguen los *procesos de personificación* de las especies y fenómenos naturales (que "permiten concebir la naturaleza como si fuese una sociedad de personas, transformándola en un orden social o moral") como los que se encuentran entre los Esquimales o Andamaneses, de los *sistemas de clasificación* de las especies naturales, como los que se encuentran en Australia y que configuran un "sistema de solidaridades sociales" entre hombre y naturaleza. Esto recuerda mucho la distinción animismo/totemismo de Descola, así como la diferencia *manido* /*tótem* estudiado por Lévi-Strauss.
 - 25 Pienso que el argumento de Ingold es elocuente, pero, en última instancia, insatisfactorio, especialmente en su momento proposicional, que no discuto aquí. Dejo para otra oportunidad la fundamentación de este juicio.

- 26 Nótese que la cuestión quinientista es la versión teológica del llamado "problema de las otras mentes", que trae de cabeza a los filósofos desde los orígenes de la modernidad.
- 27 El mismo Lévi-Strauss ilustra esa transformación en un espléndido párrafo de su homenaje a Rousseau: "Empezamos por separar al hombre de la naturaleza y situarlo en un reino soberano; creímos haber borrado así su característica más incuestionable: que antes que nada, es un ser vivo. La ceguera ante esa propiedad común abrió el camino para todos los abusos. Nunca como ahora, después de los últimos cuatro siglos de su historia, puede el hombre occidental darse cuenta de cómo, al arrogarse el derecho de separar radicalmente la humanidad de la animalidad, concediendo a la primera todo aquello que negaba a la segunda, abría un ciclo maldito, y que la misma frontera, constantemente retrasada, le servía para separar a unos hombres de otros y para reivindicar, en beneficio de minorías cada vez más reducidas, el privilegio de un humanismo que nació ya corrompido por haber ido a buscar en el amor propio su principio y su concepto" (1962c: 53).
- * *N. del T.*: en portugués del Brasil, *a gente* (la gente) se usa como pronombre personal de primera persona del plural, sustituyendo al más tradicional (y más portugués) *nós*, es decir, equivale a "nosotros" en español.
- 28 Una variante de ese rechazo de la auto-objetivación onomástica se encuentra en aquellos casos o momentos en que, cuando el grupo en posición de sujeto se toma como parte de una pluralidad de grupos análogos, el término auto-referencial significa "los otros", siendo usado primordialmente para identificar a los grupos de los cuales el sujeto se excluye. La alternativa a la subjetivación pronominal es una auto-objetivación igualmente relacional, donde "yo" sólo puede significar "el otro del otro": cf. el *achuar* de los Achuar, o el *nawa* de los Pano (Taylor 1985:168; Erikson 1990: 80-84). La lógica de la auto-etnonimia nativa exigiría un estudio específico. Para otros casos ilustrativos, cf. Vilaça 1992:49-51; Price 1987; Viveiros de Castro 1992a: 64-65. Para un análisis esclarecedor de un caso norteamericano parecido a los amazónicos, cf. Mc Donnell 1984:41-43.
- 29 Dice Taylor sobre el concepto jíbaro de *wakan*, "alma": "Esencialmente, *wakan* es autoconciencia [...] una representación de la reflexividad [...]. Con todo, *wakan* es común a muchas entidades y de ninguna manera un atributo exclusivamente humano: hay tantos *wakan* como cosas a las que se pueda, contextualmente, atribuir reflexividad" (1993b: 660).
- 30 "Este es el fundamento del perspectivismo. No expresa una dependencia con respecto a un sujeto definido previamente; al contrario, será sujeto aquel que acceda al punto de vista..." (Deleuze 1988: 27). La fórmula de Saussure (de la más pura estirpe kantiana) está en el principio del *Cours* (1916: 23).
- 31 Cf. p. ej. Brown, sobre los conceptos aguaruna de *wakan*, alma humana, y *aents*, "persona" o alma de entes no-humanos, que el autor estima fundamentalmente semejantes, definiendo ambos como "una esencia oculta y permanente que, cuando se hace visible, tiene la forma y las características de un ser humano" (1986: 54-55).
- 32 Traduzco el verbo inglés *to embody* y sus derivados, que hoy en día gozan de una extraordinaria popularidad en la jerga antropológica (cf. Turner 1994), por el neologismo "encorporar", puesto que ni "encarnar" ni "incorporar" son realmente adecuados.
- 33 En el mismo espíritu de Århem, Signe Howell afirma "los Chewong son relativistas; para ellos, cada especie es diferente, pero igual" (1996: 133). Eso también es verdadero; pero, probablemente, sería más verdadero si invirtiésemos el énfasis: cada especie es igual (en el sentido de que no existe un punto de vista absoluto, independientemente de toda "especificidad"), pero diferente (pues tal

- igualdad no significa que un tipo de ser dado pueda asumir indiferentemente el punto de vista de otras especies).
- 34 "El punto de vista está en el cuerpo, dice Leibniz—" (Deleuze 1988:16).
 - 35 Para nosotros, la especie humana y la condición humana coinciden necesariamente en extensión, pero la primera tiene primacía ontológica; por eso, negar la condición humana a los otros termina, más tarde o más temprano, en una negación de su coespecificidad. En el caso indígena, es la condición humana lo que tiene preeminencia sobre la especie humana y esta es atribuida a todo ser que afirme participar de la primera.
 - 36 La prueba *a contrario* de la función singularizadora del espíritu en nuestra cosmología está en que, cuando se quiere universalizarlo, no hay otro recurso -la sobrenaturaleza está hoy fuera de juego- sino el de identificarlo con la estructura y el funcionamiento del cerebro. El espíritu solo puede ser universal (natural) si es cuerpo.
 - 37 Recordemos igualmente que las célebres máscaras dobles de la Costa Noroeste norteamericana, cuando tienen una cara humana y otra animal, la primera es, invariablemente, la cara oculta interior.
 - 38 Ver el desarrollo reciente de esta sugerencia en Vilaça 1999.
 - 39 "El mayor peligro de la vida radica en el hecho de que la comida del hombre consiste casi por entero en almas" (Birken-Smith citando a un chamán esquimal, apud Bodenhorn 1988:1).
 - 40 Cf. Viveiros de Castro 1978, 2002 cap. 1; Crocker 1985; Overing 1985, 1986; Vilaça 1992; Århem 1993; S. Hugh-Jones 1996, entre otros muchos.
 - 41 Peter Gow (com. pers.) afirma que los Piro conciben el acto de vestir una ropa como un *animar* la ropa. Lo más importante no sería, como lo es entre nosotros, el hecho de cubrir el cuerpo, sino el gesto de rellenar la ropa, activarla. En otras palabras, el hecho de vestir una ropa modifica más a la ropa que al cuerpo que la viste. Goldman (op. cit.183) observa que las máscaras kwakiutl se "excitan" durante el gran Festival de Invierno; y Kensinger (1995:225) recuerda que, para los Cashinahua, las plumas de los pájaros (usadas como adorno corporal) pertenecen a la categoría de los "remedios".
 - 42 "'Ropa', en ese sentido, no significa meramente una cobertura del cuerpo, pues se refiere también a la habilidad y capacidad de desempeñar ciertas tareas" (Rivière en Koelewijn 1987: 306).
 - 43 Rivière (1994) ofrece un mito interesante en el que queda claro que la ropa es menos forma que función. Un suegro-jaguar ofrece a su yerno humano ropas de felino. Dice el mito: "El jaguar disponía de tamaños diferentes de ropa. Ropa para cazar tapires, ropa para cazar pecaríes (...) ropa para cazar agutíes. Todas esas ropas eran más o menos diferentes y todas tenían garras". Ahora bien, los jaguares no cambian de tamaño para cazar presas de tamaños diferentes, solo cambian su comportamiento. Esas ropas del mito están adaptadas a sus funciones específicas, y de la forma-jaguar lo único que queda, pues es lo único que importa, son las garras, el instrumento de su función.
 - 44 Como observa Fienup-Riordan (1994: 50) a propósito de los mitos esquimales de transformación animal: "Los visitantes invariablemente revelan su identidad animal por algún rasgo peculiar de su comportamiento durante la visita..."
 - 45 Ex. Schwartzman 1988: 268 (Panara); Vilaça 1992: 247-55 (Wari"); Turner 1995:152 (Kayapó); Pollock 1985: 95 (Kulina); Gray 1996:157-78 (Arakmbut); Alexiades 1999:134,178 (Ese Eja); Weiss 1972:169 (Campa).

- 46 La noción está desacreditada desde, por lo menos, Durkheim. El argumento en su contra es más o menos el siguiente: como los "primitivos" no tienen el concepto de necesidad natural, es decir, de la Naturaleza como ámbito regulado por las leyes de la física, para ellos no tiene sentido hablar de Sobrenaturaleza, pues no existe un ámbito supra-físico de causalidad. Puede ser. Pero muchos de los que objetan este concepto continúan empleando la noción de naturaleza para designar un ámbito de las cosmologías indígenas y no tienen grandes problemas con la oposición Naturaleza / Cultura, ya sea como distinción supuestamente "émica", ya sea como divisoria ontológica "ética". Como observé anteriormente, muchas de las funciones tradicionales de la Sobrenaturaleza teológica fueron absorbidas por el moderno concepto de Cultura. Por último, si a la oposición Naturaleza/Cultura se le puede atribuir un "valor esencialmente metodológico", ¿por qué la noción de Sobrenaturaleza no tendría también derecho al mismo *habeas corpus*?
- 47 Los Achuar, estudiados por Taylor, recomiendan un método de protección al encontrarse un *iwianch*, un fantasma o espíritu, en la selva. Al *iwianch* se le debe decir: "¡Yo también soy una persona!...". O sea, debe afirmarse el propio punto de vista; cuando el humano dice que él también es una persona, lo que está diciendo es que él es el *yo*, no el otro: la verdadera persona aquí soy yo.

Bibliografía

Alexiades, M.

1999: *Ethnobotany of the Ese Eja: plants, health and change in an Amazonian society*. Tesis de doctorado, Nueva York: City University of New York.

Århem, K.

1993: "Ecosofía makuna", in: F. Correa (org.) *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología/Fondo FEN Colombia/ Fondo Editorial CEREC, pp.109-26.

1996: "The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon", in: P.Descola y G.Pálsson (orgs.) *Nature and society: anthropological perspectives*. Londres: Routledge, pp.185-204.

Baer, G.

1994: *Cosmología y shamanismo de los Matsigenka*. Quito: Abya-Yala. **Benveniste, E.**

1966a: "La nature des pronoms", in: *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, pp.251-57.

1966b: "De la subjectivité dans le langage", in: *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, pp.258-66.

Bodenhorn, B.

1988: "Whales, souls, children and other things are good to share: core metaphors in a contemporary whaling society", *Cambridge Anthropology*, 13, pp.1-19.

Boelscher, M.

1989: *The curtain within: Haida social and mythical discourse*. Vancouver: Univ. of British Columbia Press.

Brightman, R.

1993: *Grateful prey: Rock Cree human-animal relationships*. Berkeley: Univ. of California Press.

Carneiro da Cunha, M.

- 1978: *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.
- Chaumeil, J.-P.**
1983: *Voir, Savoir, Pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien*. Paris: EHESS.
- Cheney, D. y Seyfarth, R.**
1990: *How monkeys see the world*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Crocker, J. C.**
1985: *Vital Souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*. Tucson: Univ. of Arizona Press.
- Damatta, R.**
1970: "Mito e antimito entre os Timbira", in: C. Lévi-Strauss et al, *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp.77-106.
1973: "Mito e autoridade doméstica", en: *Ensaio de antropologia estrutural*. Petrópolis: Vozes, pp. 19-61.
- Deleuze, G.**
1988: *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit.
- Denett, D.**
1978: *Brainstorms. Philosophical essays on mind and psychology*. Harmondsworth: Penguin.
- Descola, P.**
1986: *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
1992: "Societies of nature and the nature of society", en: A. Kuper (org.). *Conceptualizing society*. Londres: Routledge, pp.107-126.
1996: "Constructing natures: symbolic ecology and social practice", en: P. Descola y G. Pálsson (orgs.). *Nature and society: anthropological perspectives*. Londres: Routledge, pp.82-102.
- Erikson, P.**
1984: "De l'appropriation à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne". *Techniques et cultures*, 9, pp. 105-140. 1990: *Les Matis d'Amazonie: parure du corps, identité ethnique et organisation sociale*. Tesis de doctorado. Nanterre: Université de Paris-X.
1997: "De l'acclimatation des concepts et des animaux, ou les tribulations d'idées américanistes en Europe". *Terrain*, 28, pp.119-24.
- Fausto, C.**
2001: *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- Fienup-Riordan, A.**
1994: *Boundaries and passages: rule and ritual in Yup'ik Eskimo oral tradition*. Norman: Univ. of Oklahoma Press.
- Gell A.**
1988: *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon.
- Goldman, I.**
1975: *The mouth of heaven: an introduction to Kwakiutl religious thought*. Nueva York: Wiley- Interscience.
- Gow, P.**
1989: "The perverse child: desire in a native Amazonia subsistence economy". *Man*, 24 (4), pp. 567-82.
1991: *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon.

Gray, A.

1996: *The Arakmbut of Amazonian Peru, vol. I: Mythology, spirituality, and history in an Amazonian community*. Providence y Oxford: Berghahn Books.

Gregor, T.

1977: *Mehinaku, the drama of daily life in a Brazilian Indian village*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Gregory, C.

1982: *Gifts and commodities*. Londres: Academic Press.

Grenard, P.

1980: *Introduction à l'étude de l'univers wayapi: ethno-écologie des indiens du Haut-Oyapock (Guyane française)*. Paris: SELAF/CNRS.

Guédon, M-F.

1984: "An introduction to the Tsimshian world view and its practitioners", in M. Seguin (org.). *The Tsimshian: images of the past, views for the present*. Van-cuver: Univ. of British Columbia Press, pp.137-59.

Guss, D.

1989: *To weave and to sing: art, symbol, and narrative in the South American rainforest*. Berkeley: Univ. of California Press.

Hallowell, A. I.

1960: "Ojibwa ontology, behavior, and world view", en: S. Diamond (org.). *Culture in history: essays in honor of Paul Radin*. Nueva York: Columbia Univ. Press, pp.49-82.

Hamayon, R.

1990: *La chasse à l'âme: esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre: Société d'Ethnologie.

Howell, S.

1984: *Society and Cosmos: Chewong of peninsular Malaysia*. Oxford: Oxford Univ. Press.

1996: "Nature in culture or culture in nature? Chewong ideas of "humans" and other species", en: P. Descola y G. Pálsson (orgs.). *Nature and society: anthropological perspectives*. Londres: Routledge, pp.127-44.

Hugh-Jones, S.

1979: *The palm and the pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

1988: "The gun and the bow: myths of white men and Indians". *L'Homme*, 106-107, pp. 138-55.

1996: "Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande". *Terrain*, 26, pp.123-48.

Ingold, T.

1991: "Becoming persons: consciousness and sociality in human evolution". *Cultural Dynamics*, 4 (3), pp. 355-78.

1994: "Humanity and Animality", in: T. Ingold (org.) *Companion encyclopedia of anthropology: humanity, culture and social life*. Londres, Routledge, pp.14-32.

1996: "Hunting and gathering as ways of perceiving the environment", in: R. Ellen y K.Fukui (orgs.). *Redefining nature: ecology, culture and domestication*. Londres: Berg, pp.117-55.

Jara, F.

1996: *El camino del kumu: ecología y ritual entre los Akuriyó de Surinam*. Quito: Abya-Yala.

Karim, W-J.

1981: *Ma' Betisék concepts of living things*. Londres: Athlone.

Kensinger, K.

1995: *How real people ought to live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press.

Koelewijn, C. (with Peter Rivière)

1987: *Oral literature of the Trio Indians of Surinam*. Dordrecht: Foris.

Krause, F.

1931: "Maske un Ahnenfigur: Das Motiv der Hülle and das Prinzip der Form", *Ethnologische Studien Bd.*, pp.344-64.

Latour, B.

1991: *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte.

1994: "Les objets ont-ils une histoire? Rencontre de Pasteur et de Whitehead dans un bain d'acide lactique", in: I. Stengers (org.) *L'Effet Whitehead*. Paris: Vrin, pp.197-217.

Lévi-Strauss, C.

1952 [1973]: "Race et histoire", in: *Anthropologie structurale deux*. Paris : Plon, pp. 377-422.

1955a: *Tristes tropiques*. Paris: Plon.

1955b [1958]: "La structure des mythes", in: *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, pp. 227-55.

1962a: *Le totémisme aujourd'hui*, Paris: Presses Universitaires de France.

1962b: *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

1962c [1973]: "Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme", en: *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, pp.45-56.

1964: *Le cru et le cuit*. Paris: Plon.

1966: *Du miel aux cendres*. Paris: Plon.

1967: *L'origine des manières de table*. Paris: Plon.

1971: *L'Homme nu*. Paris: Plon.

1985: *La potière jalouse*. Paris: Plon.

1991: *Histoire de Lynx*. Paris: Plon.

Lévi-Strauss, C. y Eribon, D.

1988: *De près et de loin*. Paris: Odile Jacob.

Lima, T. S.

1995: *A parte do cauim: etnografia juruna*. Tesis de doctorado. Río de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional.

1996: "Os dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana*, 2 (2), pp.21-47.

Malik, K.

2000: *Man, beast and zombie: what science can and cannot tell us about human nature*. Londres: Weidenfeld y Nicholson.

Marx, K.

1844 [1961]: *Economic and philosophic manuscripts of 1844*. Moscú: Foreign Languages Publishing House.

Mccallum, C.

1996: "The body that knows: from Cashinawa epistemology to a medical anthropology of lowland South America". *Medical Anthropology Quarterly*, 10 (3), pp. 1-26.

Mcdonell, R.

1984: "Symbolic orientations and systematic turmoil: centering on the Kaska symbol of dene", *Canadian Journal of Anthropology*, 4 (1), pp. 39-56.

Nelson, R.

1983: *Make prayers to the Raven*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Osborn, A.

1990: "Eat and be eaten: animals in U'wa (Tunebo) oral tradition", en: R. Willis (org.). *Signifying animals: human meaning in the natural world*. Londres: Unwin Hyman, pp.140-58.

Overing (Kaplan), J.

1985: Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena "There is no end of evil: the guilty innocents and their fallible god", en: D. Parkin (org.). *The Anthropology of evil*. Londres: Basil Blackwell, pp.244-78.

1986: "Images of cannibalism, death and domination in a "non-violent" society", en: D. Riches (org.). *The anthropology of violence*. Londres: Basil Blackwell, pp. 86-102.

Pollock, D.

1985: *Personhood and illness among the Culina of Western Brazil*. Tesis de doctorado. Univ. of Rochester.

Price, D.

1987: "Nambiquara geopolitical organization", *Man*, 22 (1), pp.1-24.

Radcliffe-Brown, A. R.

1929 [1952]: "The sociological theory of totemism", en: *Structure and function in primitive society*. Londres: Routledge and Kegan Paul, pp.117-32.

Reichel-Dolmatoff, G.

1976: "Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest". *Man*, 2 (3), pp. 307-18.

1985: "Tapir avoidance in the Colombian Northwest Amazon", en: G. Urton (org.). *Animal myths and metaphors in South America*. Salt Lake City: Univ. of Utah Press, pp.107-43.

Renard-Casevitz, F-M.

1991: *Le baquet masqué: une mythologie de l'étranger*. Paris: Lierre y Coudrier.

Rivière, P.

1994: *WYSINWYG in Amazonia*. *JASO*, 25(3), pp.255-62.

Roe, P.

1990: "Impossible marriages: animal seduction tales among the Shipibo Indians of the Peruvian jungle". *Journal of Latin American Lore*, 16 (2), pp. 131-73.

Saladin D'anglure, B.

1990: "Nanook, super-male: the polar bear in the imaginary space and social time of the Inuit of the Canadian Arctic", en: R. Willis (org.). *Signifying animals: human meaning in the natural world*. Londres: Unwin Hyman, pp.178-95.

Saussure, F.

1916 [1981]: *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.

Schiefflin, E.

1976: *The sotrozo of the lonely and the burning of the dancers*. Nueva York: St. Martin's Press.

Schwartzman, S.

1988: *The Vanara of the Xingu National Park*. Tesis de doctorado. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Scott, C.

- 1989: "Knowledge construction among the Cree hunters: metaphors and literal understanding". *Journal de la Société des Americanistes*, 75, pp.193-208.
- Searle, J.**
 1969 [1976]: *Speech acts: an essay in the philosophy of language*. Cambridge Univ. Press.
 1995: *The construction of social reality*. Nueva York: Free Press.
- Seeger, A.**
 1980: "Corporação e corporalidade: ideologia de concepção e descendência". *Os índios e nós*. Rio de Janeiro: Campus, pp.127-32.
 1981: *Nature and Society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
 1987: *Why Suyá sing: a musical anthropology of an Amazonian people*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Seeger, A, Damatta, R. A. y Viveiros de Castro, E.**
 1979: "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", *Boletim do Museu Nacional*, 32, pp. 2-19.
- Strathern, M.**
 1980: "No nature, no culture: the Hagen Case", en: MacCormack y M. Strathern (orgs.). *Nature, culture, and gender*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 174-222.
 1988: *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: Univ. of California Press.
 1992a: *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
 1992b: *Reproducing the future: anthropology, kinship, and the new reproductive technologies*. Nueva York: Routledge.
 1999: *Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things*. Londres: Athlone.
 Tanner, A,
 1979: *Bringing home animals: religious ideology and mode of production of the Mistassmi Cree hunters*. Saint John: Memorial Univ. of Newfoundland.
- Taussig, M.**
 1987: *Shamanism, colonialism, and the Wild man: a study in terror and healing*. Chicago: the University of Chicago Press.
- Taylor, A-C.**
 1985: "L'art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture Jivaro", *Journal de la Société des Americanistes*, 71, pp.159-173.
 1993a: "Des fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar", in: P. Descola y A.-C. Taylor (orgs.). *La remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*. *L'Homme*, 126-128, pp. 429-47.
 1993b: "Remembering to forget : identity, mourning and memory among the Jivaro", *Man*, 28 (4), pp. 653-678.
 1996: "The soul's body and its states : an amazonian perspective on the nature of being human", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2 (1), pp. 201-215.
- Turner, T.**

1991: "'We are parrots, twins are birds': play of tropes as operational structure" in: J. Fernandez (org.). *Beyond Metaphor: the theory of tropes in anthropology*. Stanford: Stanford Univ. Press, pp. 121-58.

1995: "Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapo". *Cultural Anthropology*, 20, pp.143-70.

Urban, G.

1996: *Metaphysical community: the interplay of the senses and the intellect*. Austin: Univ. of Texas Press.

Vilaça, A.

1992: *Comendo como gente: formas do canibalismo wari*". Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

1999: "Devenir autre: chamanisme et contact interethnique en Amazonie brésilienne". *Journal de la Société des Américanistes*, 85, pp.239-60.

Viveiros de Castro, E.

1977: *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapiti*. Tesis de maestría. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional.

1978: "Alguns aspectos do pensamento yawalapiti (Alto Xingu): classifica-ções e transformações". *Boletim do Museu Nacional*, 26, pp. 1-41.

1979: "A fabricação do corpo na sociedade xinguana". *Boletim do Museu Nacional*, 32, pp.2-19.

1992a: *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society* (trad. C. Howard). Chicago: University of Chicago Press.

1992b: "Apresentação a A. Vilaça", in: *Comendo como gente: formas do canibalismo wari*". Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, pp.xi-xxvi.

1993: "Alguns aspetos da afinidade no dravidiano amazónico", in: E. Viveiros de Castro y m. Carneiro da Cunha(orgs.). *Amazônia: antologia e historia indígena*. Sao Paulo: NHII-USP/ FAPESP, pp.150-210.

1996a: "Le meurtrier et son double chez les Araweté: un exemple de fusion rituelle", *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, 14 ("Destins de Meurtriers"), pp.77-104.

1996b: "Images of nature and society in Amazonian ethnology". *Annual Review of Anthropology*, 25, pp.179-200."

1996c: "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo amerindio". *Mana*, 2(2), pp.115-44.

2002: *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropología*. Sao Paulo: Cosac y Naify.

Wagner, R.

1977: "Scientific and indigenous Papuan conceptualizations of the innate: a semiotic critique of the ecological perspective", en: T. Bayliss-Smith y R.G. Feachem (orgs.). *Subsistence and survival: rural ecology in the Pacific*, pp.385-410.

1981: *The Invention of Culture*. Chicago: Chicago University Press.

Wwiss, G.

1969: *The cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru*. Tesis doctoral, Univ. of Michigan.

1972: "Campa cosmology". *Ethnology*, 9 (2), pp.157-72.